A R T H U R

SCHOPENHAUER

Pasaulis kaip valia ir vaizdinys

A R T H U R

SCHOPENHAUER

Die Welt als Wille und Vorstellung

Vier Bücher nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält

1819

A R T H U R
SCHOPENHAUER

Pasaulis kaip valia ir vaizdinys

Keturios knygos ir priedas,
kuriame pateikiama Kanto filosofijos
kritika

Iš vokiečių kalbos vertė
ir įvadą parašė
ARVYDAS ŠLIOGERIS

Vilnius ALK pradai 1995

UDK 1

Versta iš:
Schopenhauer A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* //Schopenhauer A. *Sämtliche Werke*. –
Stuttgart; Frankfurt am Main, 1987. –
Bd. 1. – S. 1 – 715.

Knyga išleista
ATVIROS LIETUVOS FONDO
lėšomis

ISBN 9986-405-38-6

TURINYS

ARTHURO SCHOPENHAUERIO FILOSOFIJA

Vokiečių mąstytojas Arthuras Schopenhaueris (1788–1860) – unikali figūra ne tik naujausiųjų laikų, bet tam tikra prasme ir visoje Vakarų filosofijoje. Žinoma, kai apie kokį nors mąstytoją sakome, kad jis unikalus, nepasakome nieko ypatinga, nes kiekvienas didis mąstytojas tuo ir didis, kad jo idėjos švyti pirmapradžiu originalumu. Filosofinės idėjos, – jeigu tai išties idėjos, o ne paprasčiausi svetimų tekstų komentarai, – visada kyla iš aistringos egzistencinės mąstytojo patirties ir yra ne kas kita, kaip pastanga šią patirtį išreikšti sąvokomis, kaip ir meno kūriniai yra menininko pastangos vaizdais perteikti savąją egzistencinę pasaulio patirtį. Šiame egzistencinės patirties filosofinės (ar meninės) išraiškos vyksme atsitinka keistas dalykas: tai, kas yra maksimaliai asmeniška ir – kaip atrodo iš pirmo žvilgsnio – turėtų būti grynai subjektyvu, patiria savotišką transformaciją ir virsta pirminio impulso priešingybe – maksimaliai visuotiniu ir maksimaliai objektyviu dalyku. Tokia kiekvienos gyvastingos idėjos prigimtis: ji yra ir individuali, ir visuotinė, ir juo individualesnė, juo visuotinesnė.

Arthuro Schopenhauerio filosofija irgi visiškai savita vien todėl, kad yra asmeninio patyrimo apmąstymas ir apibendrinimas. Tačiau ji unikali ir kitu – filosofinių idėjų istorijos – požiūriu. Vakarų filosofijos istorijoje Arthuras Schopenhaueris yra pirmasis mąstytojas, nuvainikavęs du tradicinius šios filosofijos stabus – Protą ir Dievą, ir kartu suabejojęs dviejų pamatinių žmogaus dvasios galių – tikėjimo ir pažinimo – nelygstama verte. Apie Dievą (turime galvoje pirmiausia krikščioniškąjį Dievo vaizdinį) A. Schopenhaueris

apskritai nekalba. Tarsi savaime suprantamą dalyką jis ramiai tiksuoja paprastą mintį – yra tik vienas absoliutas ir viena, vadinasi, irgi absoliuti realybė. Tai pasaulis, savaime vientisas, bet mąstančiam žmogui atveriantis dvi puses – regimąją ir neregimąją. Regimąją pasaulio pusę A. Schopenhaueris vadina vaizdiniu, o neregimąją – valia. Todėl ir jo pagrindinis veikalas, dabar pateikiamas mūsų skaitytojui, pavadintas „Pasaulis kaip valia ir vaizdinys".

Dievo pašalinimas, kurį truputį vėliau A. Schopenhauerio mokinys F. Nietzsche traktuos kaip kosminę dramą ar bent jau kaip baisingą istorinę ir psichologinę katastrofą, pačiam A. Schopenhaueriui didelių emocijų nekelia, nors tokio pašalinimo padariniai lemtingi. Juk tradiciniame Dievo vaizdinyje glūdėjo keletas pamatinių tiesų, kuriomis buvo grindžiama ne tik filosofija, bet ir apskritai žmogaus laikysena pasaulyje, jo požiūris į visa, kas yra ir kas turi būti. Jei esama Dievo, kaip antpasauliškos, tačiau pasaulio vyksme dalyvaujančios būtybės, pats pasaulis, istorija ir žmogaus gyvenimas turi galutinę ir aukščiausią prasmę bei tikslą. Jei Dievo nėra, jokios aukštesnės prasmės pasaulis ir žmogus neturi, o istorija betikslė. Visi egzistenciniai orientyrai turi tilpti pačiame pasaulyje, o gyvenimo tikslas sutapti su pačiu gyvenimu. Dar svarbiau tai, kad pašalinus Dievą išnyksta pamatinis Vakarų žmogaus tikėjimas – tikėjimas pasaulio ir istorijos protingumu, tam tikra dieviško kūrimo aktu į pasaulį įdiegta tvarka, kurią žmogus gali pažinti savo protu, nes ir protas yra ne kas kita, kaip šios tvarkos atitikmuo pačiame žmoguje. Dievas ir Protas yra du vienas nuo kito neatskiriami dalykai: pasaulis protingas tiek, kiek jis dieviškas, o dieviškas tiek, kiek protingas.

A. Schopenhaueris šaltakraujiškai atmeta ir pasaulio sakralumą, ir jo protingumą. Štai kodėl pirminis pasaulio pradas, toji neregima gelmė, iš kurios atsiranda visa, kas yra, ir į kurią vėl viskas sugrįžta, jo įsitikinimu, yra valia, būtent kaip proto ir tvarkos, tikslo, prasmės ir sakralumo priešingybė. Kas gi yra toji valia? Į šį klausimą nesama jokio pozityvaus, aiškaus ir galutinio atsakymo, nes juk visus atsakymus duoda protas, o valia yra

paprasčiausiai neprotinga, vadinasi, neaprašoma svarbiausiomis anksčiau minėtomis (tikslo, tvarkos, reguliarumo, prasmės) kategorijomis. Galėtume pasakyti, kad valia savaime nepažini, nepalenkiama proto schematizmui. Užtat A. Schopenhaueris ją ir tapatina su Immanuelio Kanto „daiktu savaime", taigi su absoliučiai nepažinia, pažįstančiam protui nepasiekiama, nors ir mąstoma realybe. Kokia yra valia savaime, nieko pasakyti negalima. Apie valią galima spręsti tik iš jos pėdsakų „vaizdinio" stichijoje, t.y. regimajame pasaulyje. Valios būtį žmogus atskleidžia, įsižiūrėdamas į savo vidų. Valios esmė kažkiek pasirodo pasaulio paviršiuje per vadinamąsias valios objektiškumo apraiškas – idėjas ir pavienius individus, kurių atsiradimą iš vientisos ir neišskaidytos valios lemia individuacijos principas (principium individuationis). Valios apraiškos vaizdinio pasaulyje, kuris yra neįmanomas be stebinčiojo subjekto, pasižymi keletu esminių bruožų, iš kurių svarbiausias – nuolatinė, nenutrūkstanti ir nesustojanti kaita, individų atsiradimas ir nyksmas, iš kurio ir galima spręsti, kad valia–savaime yra amžinas aklas veržlumas, irgi neturintis jokio tikslo ar prasmės. Valia yra siekimas, troškulys, geismas, nenumaldomas veržimasis į begalybę.

Kur veržiasi valia, ko ji siekia, ko trokšta ir geidžia? Pasirodo, kad toks klausimas yra beprasmiškas. Galiausiai valia geidžia ne ko nors, kas būtų ne ji pati; ji geidžia tik savęs, ji veržiasi tik tam, kad veržtųsi, jos veržlumas yra valios gyvenimo alfa ir omega. Proto, nuolat nukreipto į kokį nors tikslą, požiūriu valios veržimasis yra absurdiškas. Ir vis dėlto kaip tik šis absurdiškas kunkuliavimas sudaro esinijos esmę ir pagrindą. Užtat vaizdinio pasaulyje valia ir pasireiškia kaip visai aklas, galėtume sakyti, instinktyvus visų esinių ir būtybių siekis gyventi, išsaugoti savo egzistenciją: valia yra valia gyventi, nors ir nežinia kam. Bet valia gali gyventi tik savo pačios sąskaita, nes nesama nieko, kas būtų ne valia ar už valios. Užtat valia yra susidvejinusi ir prieštaringa; tarsi sužeista hiena, ryjanti savo vidurius, valia drasko ir naikina pačią save. Savąją gyvybę ji palaiko savąja

mirtimi. Regimajame pasaulyje šis valios susidvejinimas pasireiškia visuotine būtybių kova dėl materijos. Individas gali gyventi ir išgyventi, tik naikindamas ir rydamas kitus individus. Vieno individo gyvybė palaikoma kito individo gyvybės sąskaita. Kadangi nesama amžinų individų, kiekvienas yra pasmerktas anksčiau ar vėliau žūti ir sugrįžti į savo įsčias – pačią neindividualizuotą, neišskaidytą, amorfišką valią.

Pavienis žmogus kaip individas irgi yra tik valios gniužulas, jos laikina kristalizacija. Užtat jis pasmerktas tarnauti valiai, vadinasi, nuolat blaškytis tarp kančios (nepatenkinto troškimo) ir nuobodulio, kurį sukelia visuomet laikinas troškimo patenkinimas. Žmogaus gyvenimas yra beprasmiškas maratonas valios klystkeliais, nuolatinės konvulsijos, nuolatinis šokinėjimas nuo kančios prie nuobodulio, pasibaigiantis mirtimi, taigi galų gale irgi tik kančia ir baime. Užtat A. Schopenhaueris nuolat pabrėžia, kad žmogui geriausia iš viso negimti, nes gyvenimas yra kančia, kurią nutraukia tik mirtis. Absoliuti dauguma žmonių yra valios vergai; jie tarnauja tik savo valiai, pasireiškiančiai per niekada iki galo nepasotinamas kūno reikmes, todėl ir laikosi šiame pasaulyje, vadovaudamiesi naudos principu, kuris išreiškia paprasčiausią savisaugos ir individo savitaigos instinktą. Protas savaime žmogaus gyvenime lemia nedaug. Pasak A. Schopenhauerio, protas yra tik žibintas, valiai apšviečiantis kelią, vadinasi, tik valios instrumentas, tik įnagis, kurio padedami žmonės patenkina (deja, tik labai trumpam, tik akimirkai) kūno, to valios gniužulo, reikmes. O kadangi kūnas yra tik valios objektyvacija (valia, perėjusi į vaizdinį), absoliuti dauguma žmonių yra savo kūno reikmių vergai. Vergavimas valiai sutampa su vergavimu kūnui. Visas vadinamasis pažinimas, nukreiptas į priežasčių ir padarinių atskleidimą, žmogui galiausiai yra tas pat, kas vilkui dantys ar buliui ragai – individe įsikūnijusios valios savisaugos ginklas. Taip A. Schopenhaueris negailestingai sugriauna tradicinį krikščioniškąjį–racionalistinį žmogaus įvaizdį. Visi vadinamieji idealūs žmogaus siekiai yra savotiška saviapgaulė, iliuzijos, pridengiančios nuolat alkanos valios reikmes. Kaip valios

marionetė žmogus niekada neturi ramybės ir yra pasmerktas nuolat bėgti – be atokvėpio ir ramybės. Bėgančio žmogaus įvaizdis geriausiai išreiškia A. Schopenhauerio antropologiją.

Ar žmogus apskritai kada nors ir kur nors gali sustoti, pasiekti stabilią ramybės būseną, nebetarnauti valiai ir šitaip savo gyvenimui suteikti nors ir iliuzinę prasmę? Kad ir kaip keista, į šį klausimą A. Schopenhaueris atsako teigiamai. Esama dviejų būdų nusikratyti valios tironijos. Pirmąjį galima pavadinti estetiniu, antrą – asketiniu. Ištrūkti iš absurdiškos valios karuselės žmogus gali tik atsiduodamas grynajam, valiai nebetarnaujančiam pažinimui. O toks pažinimas, nebepaklūstantis priežastingumo principui, yra grynųjų pasaulio formų stebėjimas, grožio kontempliacija. Beprasmiško valios veržimosi į niekur okeane vienintelė ramybės sala yra menas, tiksliau pasakius, meno kūrinys. Estetiškai atsiverdamas pasauliui žmogus pažįsta nebe santykius tarp daiktų, pavaldžius vadinamajam pagrindo (priežastingumo) principui, o platoniškąją idėją, pasireiškiančią per nesuskaičiuojamus individus, tačiau ryškiausiai pasirodančią būtent meno kūrinyje. Platoniškosios idėjos, kaip valios objektyvacijos pakopos, regimos vaizdinio pasaulyje, yra nebepavaldžios priežastingumui ir pagrindo principui. Idėja yra galutinė realybė, nebeturinti savo priežasties, nes per ją tiesiogiai reiškiasi valia. Todėl idėjos yra amžinos ir nekintančios. Idėja tampa pažinimo objektu tik tada, kai pažinimo subjektas nusikrato savojo individualumo ir su juo susijusių valios reikmių. Idėjos pažinimas yra visiškai pasyvus jos stebėjimas, kuriame nesama jokio naudos siekimo. Idėją kontempliuojantis žmogus yra grynas, bevalis, beskausmis subjektas, nusimetęs valios grandines. Jis yra visiška kasdienio individo, valdomo valios reikmių, naudos siekinių, praktinių interesų priešingybė, tyroji pasaulio akis, pasaulio formas stebinti dėl jų pačių, o ne tam, kad dirgintų savąją valią. Tai ir yra estetinis subjektas. O šitoks bevalis pažinimas yra menas – kaip būdas stebėti daiktus nepriklausomai nuo priežastingumo principo.

Tačiau A. Schopenhaueris teigia, kad estetinė žiūra yra labai

retai pasitaikantis sugebėjimas, būdingas tik *genijui*, išskirtinei būtybei, kurioje grynojo pažinimo poreikis yra toks stiprus, kad nuslopina net valios impulsus. Paprastas žmogus tik labai retai ir tik labai trumpam laikui sugeba atsiduoti bevalei idėjų kontempliacijai, pasinerti į platoniškųjų idėjų estetinį stebėjimą, nes jame valios impulsas nustelbia bevalę intelektualinę žiūrą ir sugebėjimą nesuinteresuotai mėgautis grožiu. Kadangi estetinė žiūra reikalauja visiškai užmiršti savo asmenį ir praktinį interesą, tai genialumas yra ne kas kita, kaip sugebėjimas žvelgti į pasaulį visai objektyviai. Būti objektyviam – reiškia pagauti gryną, amžiną pasaulio formą, platoniškąją idėją, ją išskirti iš netobulų individualizuotų ir iškreiptų pavidalų, su kuriais susiduriama kasdienybėje ir praktinėje, valios reikmių valdomoje žiūroje. Estetinė žiūra yra maksimaliai konkreti, orientuota į juslinį akivaizdumą. Šiuo požiūriu genialumas yra sugebėjimas sutelkti žiūrą į juslinę čia ir dabar atsiveriančio daikto konkretybę ir šitaip pagauti per šią konkretybę – ir tik per ją – pasirodančią idėją, kuri savo ruožtu yra abstrakcijos (sąvokos) priešingybė. Genijus yra abstrakcijos priešas ir konkretybės liudytojas. Beje, estetinės žiūros objektu gali tapti ne tik meno kūrinys, bet ir paprasčiausias gamtos daiktas, nes ir per pastarąjį atsiveria amžinoji idėja, nors ir ne taip ryškiai, kaip per meno kūrinį. Apskritai bet koks daiktas gražus tiek, kiek jis gali būti stebimas genialiai, t.y. objektyviai, nepriklausomai nuo valios diktato.

Antras būdas išsivaduoti iš valios tironijos yra asketiška valios savineiga, susijusi su aukščiausia pažinimo pakopa, kuri pasiekiama tik tada, kai suvokiamas valiai palenkto gyvenimo beprasmiškumas, taigi kai tampa perregima giliausioji pasaulio esmė ir pasidaro visiškai akivaizdu, kad pasaulis kaip vaizdinys yra iliuzija, sapnas, Majos skraistė, kad tarnystė valiai yra absurdiška ir neverta aukščiausio žmogaus pašaukimo – būti valios šeimininku, o ne jos vergu. Pasiekus tokį aukščiausią žinojimą valia nukreipiama prieš pačią save. Asketas sąmoningai atsisako paklusti aklos valios diktuojamiems siekiams, geiduliams, norams ir interesams. Vietoje

valios diktuojamų motyvų atsiranda vadinamasis valios kvietyvas, t.y. antimotyvas. Aukščiausia tokio valios savineigos akto apraiška yra būtent *asketizmas*, laisvai pasirinktas valios ir su ja susijusio egoizmo marinimas. Iš aukščiausio žinojimo kyla užuojauta visoms kenčiančioms šio pasaulio būtybėms. Taip atsiranda užuojautos etika. Kuo geriau aš suvokiu, kad nėra esminio skirtumo tarp manęs ir kito individo, kad visi individai metafiziškai yra giminės, broliai, kad visų jų gelmė ir tikroji esmė yra toji pati valia, tuo lengviau man elgtis altruistiškai, tuo lengviau apriboti savo valios agresyvumą ir pripažinti kito individo, kaip savotiško nelaimės brolio, metafizinę teisę būti.

Vadinasi, šiame pasaulyje yra galimos dvi laikysenos – valios teigimas ir valios neigimas. Absoliuti dauguma, neįstengianti pažinti tikrosios pasaulio esmės, vergauja valiai, tarnauja savojo Aš egoizmui ir blaškosi beprasmiškame valios sūkuryje. Tačiau išskirtiniai žmonės, pasižymintys nepaprasta proto galia, patyrę ir pažinę visą gyvenimo kančią ir beprasmybę ir suvokę, kad yra valdomi valios impulsų, vis dėlto sugeba paneigti valią ir tarsi atsistoti šalia gyvenimo. Jų išdidus „Ne!" pasaulio absurdui yra vienintelis žmogaus orumo ir jo didybės pateisinimas.

A. Schopenhauerio filosofiją įprasta vadinti pesimistine, juolab kad ir pats mąstytojas šio žodžio nevengė, optimistinę nuostatą priskirdamas tik kvailiams ir pusgalviams, apsvaigintiems įvairiausių iliuzijų, o iš esmės tarnaujantiems absurdiškai valiai, tačiau, žinoma, šito nesuvokiantiems. Jo siūlomą laikyseną galėtume pavadinti heroizmu absurdo akivaizdoje. Pasaulis ir žmogaus gyvenimas beprasmiški, tačiau aukšto rango žmogus privalo mąstyti ir elgtis taip, tarsi ir pasaulis, ir gyvenimas turėtų kokią nors prasmę, nors toji prasmė ir nebūtų pozityvi. Ne *amor fati*, o maištas prieš likimą, prieš tarnystės valiai idiotizmą – tokia yra šopenhaueriškojo pesimizmo nuostata. Iš esmės mąstytojas siūlo atsisakyti ne paties gyvenimo, o tik perdėtos gyvenimo apoteozės, kuri virsta agresyvia valia viešpatauti, zoologinio egoizmo ir jėgos apologija. Kad ir kaip atrodytų paradoksalu, tačiau ragindamas apriboti aklos valios

pretenzijas, A. Schopenhaueris gina labai blaivią, sakytume, net labai gyvenimišką individo laikyseną pasaulio atžvilgiu. Iš tikrųjų, kas gali sutramdyti neatšaukiamą žmogaus egoizmą, jeigu ne atvirumas pasaulio daiktų grožiui ir užuojauta kitam žmogui? Negailestingai griaudamas naiviojo racionalizmo ir naiviojo religingumo iliuzijas, A. Schopenhaueris (nors ir netiesiogiai) ugdo atsparumą prieš totalinių ideologijų terorą, savo apogėjų pasiekusį jau mūsų laikais. Absurdiškame pasaulyje žmogus turi surasti atramą pirmiausia savyje, nepasiduodamas minios stabams ir ideologinėms manipuliacijoms, o savo išdidžią laikyseną grįsdamas aiškiu ir blaiviu pasaulio ir žmogaus prigimties pažinimu – taip galima apibūdinti svarbiausią A. Schopenhauerio maksimą, galiojančią visada ir visur ir nepriklausančią nuo jokių istorinių aplinkybių. Niekas negali pakeisti ar pagerinti tragiškos žmogaus lemties – nei istorija, nei religijos, nei visuomeninės santvarkos, nei „gražios idėjos", nei vadinamoji kultūros pažanga, žodžiu, jokios išorinės aplinkybės. Žmogui, nublokštam į šį chaotišką pasaulį, lieka tik viena – pasitikėti savimi ir savo kilniausiomis galiomis, pirmiausia – ištikimybe savo tragiškajai lemčiai. Kuo mažiau iliuzijų, tuo skausmingesnis šis tragiškumas, tačiau kartu tuo mažesnė rizika, kad žmogus peržengs pačios pasaulio prigimties nustatytas ribas ir taps destrukcijos monstru. Štai kodėl A. Schopenhauerį galime laikyti išties blaiviu ir protingu mąstytoju. Jau vien tai, kad prisidengiant jo idėjomis nebuvo sukurta nė viena totalinio žmonijos gelbėjimo ideologija ir nebuvo pastatytas nė vienas konclageris, yra savotiškas komplimentas šitam skeptikui ir blaiviam pesimistui, tokiam vienišam ano meto Europoje, apsvaigintoje didingų hėgeliško panracionalizmo ir utopinio mesianizmo miražų. Šis vienišas ir amžininkų nesuprastas filosofas atgaivino gerokai primirštą graikiškąją saiko sampratą ir stoišką laikyseną šiame pasaulyje. Iš tikrųjų, tik tramdydamas aklos valios impulsus, taurus žmogus gali laikytis saiko ir šitaip tapti ne mirties ir griovimo apaštalu, o bent jau pakenčiamo gyvenimo gynėju ir kuklių kūrybos džiaugsmų skelbėju. Žinoma,

triumfuojančios masių visuomenės stichijoje A. Schopenhauerio aristokratiški idealai įgyvendinami labai sunkiai, tačiau jų neryški šviesa, įsiveržianti į absurdiško pasaulio naktį, galbūt gali bent šiek tiek apsaugoti nuo visiškos nevilties ir juodžiausio pesimizmo, – tokio pesimizmo, su kuriuo palygintas paties A. Schopenhauerio pesimizmas yra šviesus, viltingas ir net džiaugsmingas. Tad tiems, kurie balansuoja ant ribos, viltį skiriančios nuo nevilties, A. Schopenhaueris bus puikus tylaus dialogo partneris, padedantis teigti gyvenimą bet kuria kaina, nepaisant pasaulio absurdiškumo ir tamsos.

Arvydas Šliogeris

PASAULIS
KAIP VALIA IR VAIZDINYS

Nejau gamta galų gale neatsivers?

[Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?]

G o e t h e

[Ponui valstybės ministrui von Voigtui
1816 m. rugsėjo 27-osios iškilmių progą]

PIRMOJO LEIDIMO PRATARMĖ

Noriu paaiškinti, kaip derėtų skaityti šią knygą, kad ji būtų kuo geriau suprasta. Tai, ką ji turėtų perteikti, yra viena vienintelė mintis. Tačiau, kad ir kaip stengdamasis, aš nesugebėjau surasti trumpesnio kelio jai perteikti, negu visa ši knyga.

Šią mintį aš laikau tuo, ko filosofijos vardu buvo ieškoma labai ilgai ir ką surasti, kaip manė istoriškai išsilavinę žmonės, kaip tik todėl neįmanoma, lygiai kaip ir filosofinio akmens, nors jau Plinijus jiems pasakė: „Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, indicantur?" [Kiek daug dalykų laikomi negalimais, kol jie neįgyvendinami?] (*Historia naturalis,* 7,1).

Priklausomai nuo to, kokiu aspektu žvelgiama į tą vieną vienintelę mintį, ji pasirodo esanti tuo, kas buvo vadinama ir metafizika, ir etika, ir estetika; žinoma, ji turėtų būti ir visa tai kartu, jei tik ji iš tiesų yra tokia, kokia, kaip jau sakyta, aš ją laikau.

Minčių sistema visuomet privalo būti susieta architektoniškai, t.y. taip, kad viena dalis visada palaikytų kitą, tačiau pati nebūtų jos palaikoma, ir galų gale pamatinis akmuo palaikytų visas dalis, pats jų nepalaikomas, o viršūnė būtų palaikoma, pati nieko nepalaikydama. Priešingai, *viena vienintelė mintis,* kad ir kokia ji būtų talpi, privalo išlaikyti tobuliausią vieningumą. Kad galėtume ją perteikti, vis dėlto leistina išskaidyti ją į dalis, tačiau šitų dalių ryšys turėtų

būti organiškas, t.y. toks, kad kiekviena dalis apimtų visumą tokiu pat mastu, kokiu pati būtų apimama visumos, kad nė viena nebūtų nei pirma, nei paskutinė, kad visa mintis kiekvienos dalies dėka taptų vis aiškesnė ir net pati mažiausia dalis negalėtų būti visiškai suprasta, prieš tai nesupratus visumos. Tuo tarpu knyga privalo turėti pirmą ir paskutinę eilutę ir todėl visada yra labai nepanaši į organizmą, nors jos turinys ir būtų į jį labai panašus; todėl tarp formos ir turinio bus prieštaravimas.

Savaime suprantama, kad tokiomis aplinkybėmis tiems, kurie smelkiasi į išdėstytąją mintį, belieka patarti *šią knygą perskaityti du kartus*, o pirmąjį kartą – ypač su didele kantrybe, kurios galima pasisemti tik iš palankaus įsitikinimo, kad pradžia beveik taip pat suponuoja pabaigą, kaip pabaiga – pradžią, ir kiekviena ankstesnė dalis beveik taip pat suponuoja vėlesnę, kaip pastaroji ankstesnę. Aš sakau „beveik", nes iš tikrųjų visai taip nėra, tačiau padaryta visa, kas įmanoma, kad iš pradžių būtų išdėstyta tai, kas mažiausiai paaiškėja iš to, kas dėstoma vėliau; ir apskritai dorai ir sąžiningai stengtasi padaryti viską, kas maksimaliai palengvintų suprantamumą ir užtikrintų aiškumą. Tam tikru mastu tai gal ir pavyktų, jeigu skaitytojas, skaitydamas šią knygą, galvotų tik apie tai, kas pasakyta kiekvienoje konkrečioje vietoje, bet negalvotų ir apie galimas iš to plaukiančias išvadas (o tai visai natūralu), dėl ko, be daugybės tikrai esančių prieštaravimų dabarties ir, galimas daiktas, paties skaitytojo nuomonėms, gali iškilti ir daug kitų, išankstinių ir įsivaizduojamų, kurie sukeltų aistringą nepritarimą ten, kur esama tik paprasčiausio nesupratimo; – tai, beje, suvokiama juo blogiau, juo sunkiau pasiektas dėstymo aiškumas ir išraiškos tikslumas, nors ir nekeliantis abejonių dėl tiesioginės pasakyto dalyko prasmės, tačiau kartu neleidžiantis parodyti jo santykių su visais kitais dalykais. Todėl, kaip jau sakyta, pirmasis skaitymas reikalauja kan-

trybės, grindžiamos tikėjimu, kad skaitant antrąjį kartą daug kas arba viskas pasirodys visai kitoje šviesoje. Beje, rimtai siekiant visiško ar net lengvo suprantamumo, kai dalykas yra labai sunkus, galima pateisinti tai, kad šen bei ten kartojamasi. Jau pati organinė, o ne grandininė visumos sąranga vietomis vertė apie tą patį dalyką kalbėti du kartus. Kaip tik tokia sąranga ir labai glaudus visų dalių ryšys man neleido padalyti knygos į skyrius ir paragrafus (o tai aš labai vertinu), bet privertė mane apsiriboti keturiomis pagrindinėmis dalimis, tarsi keturiais požiūrio į vieną mintį taškais. Skaitant kiekvieną iš šių keturių knygų reikia ypač saugotis, kad dėl neišvengiamo dėmesio detalėms nedingtų iš akių pagrindinė mintis, kuriai jos priklauso, ir viso dėstymo nuosekli sklaida. Toks būtų pirmasis ir, panašiai kaip kiti, neišvengiamas reikalavimas nepalankiam skaitytojui (nepalankiam filosofo atžvilgiu, nes juk pats skaitytojas yra filosofas).

Antrasis reikalavimas yra tas, kad prieš skaitant knygą būtų perskaitytas jos įvadas, nors jo ir nėra šioje knygoje; jis pasirodė prieš penkerius metus pavadinimu *Apie ketveriopą pakankamo pagrindo dėsnio šaltinį. Filosofinis traktatas*. Nesusipažinus su šiuo įvadu ir propedeutika visiškai neįmanoma teisingai suprasti šio veikalo, ir minėto traktato turinys čia visur suponuojamas tokiu mastu, tarsi jis būtų išdėstytas šiame veikale. Beje, jei jis nebūtų pasirodęs prieš keletą metų, aš jo nebūčiau pavertęs šio veikalo įvadu, bet įjungčiau į pirmąją knygą, kuri dabar, nepateikdama to, kas pasakyta minėtame traktate, vien dėl šios spragos pasižymi tam tikru netobulumu, kurį būtina nuolat kompensuoti vis atsigręžiant į aną traktatą. Tačiau mano pasibjaurėjimas nurašinėti patį save arba kruopščiai perpasakoti kitais žodžiais tai, kas kartą jau buvo pasakyta pakankamai aiškiai, toks didelis, kad aš pasirinkau šį kelią, net nepaisydamas to, kad dabar galėčiau geriau išdėstyti ano traktato turinį, ypač tuo po-

žiūriu, kad iš jo pašalinčiau kai kurias sąvokas, kylančias iš mano pernelyg didelio tuometinio susižavėjimo Kanto filosofija, – tai kategorijos, išorinis ir vidinis jutimas ir t.t. Beje, ir ten tos sąvokos vartojamos tik todėl, kad aš iki to laiko iš tiesų nebuvau niekada į jas įsigilinęs; tad jos atlieka tik šalutinį vaidmenį ir visai nesisieja su pagrindiniu dalyku, o dėl tos priežasties minėtosios traktato vietos bus ištaisytos savaime, skaitytojo mintyse, jam susipažinus su šiuo veikalu, tačiau tik tada, jei iš mano traktato bus visiškai aišku, kas yra pagrindo principas, ką jis reiškia, kur jis galioja, o kur ne; jeigu bus suprasta, kad šis principas neegzistuoja aukščiau visų daiktų ir kad visas pasaulis neegzistuoja dėl jo ir kaip jo padarinys, tarsi koks jo korolarijus; kad, priešingai, jis yra ne daugiau nei forma, per kurią pažįstamas visada subjekto sąlygotas bet kokios rūšies objektas, kiek subjektas yra pažįstantis individas: tik tokiu atveju bus įmanoma suprasti čia pirmąkart išbandytą filosofavimo metodiką, visiškai skirtingą nuo visų ankstesnių filosofavimo metodų.

Tik tas pats pasišlykštėjimas pažodžiui nurašinėti save arba kitokiais, net blogesniais žodžiais antrą kartą perpasakoti tą patį – po to, kai aš pats tai papasakojau geriau, – nulėmė dar vieną spragą pirmojoje šio veikalo knygoje: aš praleidau visa tai, kas pasakyta mano traktato *Apie regėjimą ir spalvas* pirmajame skyriuje ir kas kitu atveju būtų pažodžiui pateikta čia. Taigi čia tariama, kad susipažinta su šituo ankstyvuoju nedideliu rašiniu.

Pagaliau trečiasis skaitytojui keliamas reikalavimas galėtų būti net nutylėtas kaip savaime suprantamas: juk tai ne kas kita, kaip pažintis su pačiu svarbiausiu, koks tik filosofijai žinomas per du tūkstantmečius, ir tokiu artimu mums reiškiniu: aš turiu galvoje svarbiausius Kanto veikalus. Jų įtaką dvasiai žmogaus, kuris juos tikrai supranta, mano galva, išties galima palyginti (o tai jau ir buvo daryta)

su kataraktos pašalinimo operacija aklajam; ir jeigu pratęstume šį palyginimą, tada mano tikslą reikėtų apibūdinti šitaip: tiems, kuriems ši operacija buvo sėkminga, aš norėjau padovanoti akinius, kuriais naudotis toji operacija yra būtiniausia sąlyga. Taigi, nors išeities tašku aš imu tai, ką padarė didysis Kantas, tačiau būtent rimtos jo kūrinių studijos man leido surasti juose žymių klaidų, kurias aš turėjau išskirti ir atmesti, kad, apvalęs nuo jų jo mokslą, galėčiau pasinaudoti jo tiesa ir puikybe. Tačiau, kad savojo dėstymo nenutraukinėčiau ir nesupainiočiau, dažnai polemizuodamas su Kantu, polemiką aš perkėliau į specialų *Priedą*. Ir kiek – kaip aišku iš to, kas pasakyta, – mano veikalas suponuoja pažintį su Kanto filosofija, tiek jis reikalauja pažinties ir su tuo priedu. Todėl šiuo požiūriu būtų patartina iš pradžių perskaityti priedą, juolab kad savo turiniu jis glaudžiai siejasi būtent su pirmąja šio veikalo knyga. Kita vertus, dėl paties dalyko esmės nebuvo galima išvengti, kad ir priede tai šen, tai ten nebūtų nuorodų į patį veikalą. Tai reiškia tik tiek, kad ir *Priedas*, kaip ir pagrindinė veikalo dalis, turi būti perskaitytas du kartus.

Taigi Kanto filosofija yra vienintelė, išsamią pažintį su kuria tiesiogiai suponuoja tai, kas čia dėstoma. Tačiau jeigu, be to, skaitytojas kažkiek laiko pabuvojo dar ir dieviškojo Platono mokykloje, tada jis bus juo geriau pasirengęs ir imlesnis mano žodžiams. O jei jis patyrė išganingą *Vedų* poveikį, kurių prieinamumas, atvertas mums Upanišadų, mano požiūriu, yra didžiausias pranašumas, kuriuo pasižymi šis dar jaunas, palyginti su ankstesniuoju, šimtmetis – kadangi esu linkęs manyti, kad sanskrito literatūros įtaka bus ne mažesnė, nei XV a. buvo graikiškosios literatūros atgaivinimas, – jei, sakau aš, skaitytojui buvo atskleista senovės indų išmintis ir jis pagauliai ją perėmė, tada jis puikiausiai pasirengęs klausytis, ką aš jam čia išdėsčiau. Tokiu atveju visa tai jam neskambės nesuprantamai ar net

priešiškai, kaip kai kuriems kitiems; juk, jeigu tai neskambėtų pernelyg išdidžiai, aš galėčiau pasakyti, kad kiekvieną iš atskirų ir fragmentiškų posakių, sudarančių Upanišadas, galima išvesti kaip mano dėstomos minties padarinį, bet jokiu būdu ne atvirkščiai – šią mintį surasti jau ten.

Tačiau dauguma skaitytojų jau neteko kantrybės, ir jiems prasiveržia ilgai ir sunkiai gniaužtas priekaištas: kaip aš drįstu siūlyti publikai knygą, keldamas tokius reikalavimus ir sąlygas, iš kurių pirmieji du yra įžūlūs ir nekuklūs, ir dar tokiu metu, kai originalių idėjų esama tiek daug, kad vien tik Vokietijoje knygų leidyba kasmet jas padaro prieinamas visiems; tai trys tūkstančiai turiningų, originalių ir niekuo nepakeičiamų veikalų, o kur dar nesuskaičiuojami periodiniai žurnalai ir netgi kasdien pasirodantys laikraščiai; tokiu metu, kai nėmaž nestokojama labai originalių ir gilių filosofų; kai net priešingai, vien tik Vokietijoje dabar jų gyvena daugiau, nei per keletą ankstesnių šimtmečių? Kaipgi su visu tuo susidoroti, klausia pasipiktinęs skaitytojas, jei kiekvienai knygai skaityti reikia taip rimtai ruoštis?

Kadangi visai nieko negaliu atsakyti į tokius priekaištus, iš tokių skaitytojų man belieka laukti tik tam tikro dėkingumo už tai, kad juos iš anksto perspėjau neprarasti nė valandos sėdint prie knygos, kurios skaitymas negali būti vaisingas, jei neįvykdyti minėti reikalavimai, ir kurios todėl geriausia visai neskaityti; be to, galima drąsiai lažintis, kad ji jiems apskritai nieko gero neduos, kad, priešingai, ji visada bus tik „paucorum hominum“ [nedaugeliui žmonių; Horaz: *Sermones*, I, 9; 44] ir todėl privalo ramiai ir kukliai laukti to nedaugelio, kurių neįprastam mąstymui ji bus priimtina. Juk net nepaisant pasirengimo ir pastangų, kurių ji reikalauja iš skaitytojo, koks gi šviesuolis, gyvenantis mūsų epochoje, kai mokslas priartėjo prie to nuostabaus taško, kur paradoksas visiškai sutampa su melu, galėtų ištverti beveik

kiekviename puslapyje susidurdamas su mintimis, tiesiogiai prieštaraujančiomis tam, ką jis kartą ir visiems laikams pripažino esant galutine tiesa? O be to, kaip nemaloniai apviltas pasijus tas, kuris čia neras nė žodžio apie tai, ką jis kaip tik ir turėjo tikėtis surasti, nes jo spekuliatyvinio mąstymo stilius sutampa su vieno dar gyvo filosofo* mąstymo stiliumi, o jis yra parašęs išties jaudinančių knygų ir turi tik vieną mažą silpnybę: visa tai, ką jis išmoko ir kam pritarė iki sulaukęs penkiolikos metų, jis laiko įgimtais žmogaus dvasios pamatiniais principais. Kas galėtų visa tai pakęsti? Todėl aš dar sykį patariu atidėti knygą į šalį.

Tačiau būgštauju, kad ir šitaip man nepavyks išsisukti. Skaitytojas, perskaitęs jį atstumiančią pratarmę, knygą pirko už grynus pinigus, ir jis klausia, kas jam atlygins nuostolius? Mano paskutinioji išeitis – priminti, kad jis, net neskaitydamas knygos, gali ją panaudoti ir kitiems reikalams. Kaip ir daugelis kitų, ji gali užpildyti tuščią vietą jo bibliotekoje, kur, dailiai įrišta, ji, be abejonės, gražiai atrodys. Arba jis gali ją padėti ant savo mokslingos draugės tualetinio ar arbatinio stalelio. Arba pagaliau – o tai visų geriausia, ir aš jam tai patariu ypač primygtinai – jis gali parašyti jos recenziją.

O dabar, leidęs sau pajuokauti, – o šitame perdėm dviprasmiškame gyvenime pajuokavimui vargu ar gali būti per rimtas bent vienas puslapis – su gilia rimtimi atiduodu savo knygą pasauliui, tikėdamasis, kad anksčiau ar vėliau ji pasieks tuos, kuriems ji ir tegalėjo būti skirta; ir aš nuolankiai priimu tai, kad ir ją ištiks visiškai toks pats likimas, kuris kiekviename pažinime, o ypač pačiame svarbiausiame, visada tekdavo tiesai: jai lemtas tik trumpas pergalės triumfas tarp dviejų ilgų laiko atkarpų, kai ji atmetama kaip paradoksas ir kai ji ignoruojama kaip tri-

* Friedrichas Heinrichas Jacobi

vialybė. O jos pradininką paprastai ištinka pirmoji jos lemtis. Tačiau gyvenimas trumpas, o tiesa veikia toli ir gyvena ilgai: bylokime tiesą.

Parašyta Dresdene. 1818 m. rugpjūtis.

ANTROJO LEIDIMO PRATARMĖ

Ne amžininkams, ne tėvynainiams – žmonijai perduodu savąjį dabar jau užbaigtą kūrinį, tikėdamasis, kad jis nebus jai bevertis, nors jis – o tokia yra visų gerų dalykų lemtis – bus pripažintas tik ilgainiui. Kadangi tik žmonijai, o ne trumpaamžei, savo laikinos iliuzijos užvaldytai kartai mano protas beveik prieš mano valią per ilgą gyvenimą galėjo atkakliai tęsti savo darbą. Net ilgalaikė palankumo mano kūriniui stoka negalėjo priversti manęs suabejoti jo verte, nes aš nuolat mačiau, kaip buvo visuotinai žavimasi ir gerbiama tai, kas melaginga, prasta, galiausiai net absurdiška ir beprasmiška*; ir aš galvojau, kad jei tų, kurie sugeba atpažinti tai, kas tikra ir teisinga, nebūtų tiek mažai, jog galima ištisus dvidešimt metų jų veltui ieškoti, tai ir tų, kurie sugeba kurti tai, kas tikra ir teisinga, nebūtų tiek nedaug, kad jų kūriniai vėliau galėtų sudaryti išimtį iš žemiškųjų dalykų bergždumo; kitaip būtų prarasta gaivinanti viltis, nukreipta į palikuonis, taip reikalinga pasiguosti tam, kuris iškėlė sau didį tikslą. Tas, kuris rimtai imasi ir įgyvendina dalyką, neduodantį medžiaginės naudos, negali tikėtis amžininkų palankumo. Tačiau jis daug kur pastebės, kad tariamai rimti dalykai pasaulyje nugali ir tampa aktualūs; ir tai visai natūralu. Juk ir paties rimto dalyko turi būti imamasi dėl jo paties; kitaip jis negali nusisekti, nes kiekvienas

* Hegelio filosofija

pašalinis ketinimas pavojingas minčiai. Štai kodėl, kaip nuolat liudija literatūros istorija, kiekvienas vertingas dalykas, kad būtų pripažintas, reikalavo daug laiko, ypač jei jis buvo pamokantis, o ne pramoginis; o tuo tarpu klestėjo melas. Juk sunku, jeigu tai iš viso įmanoma, tikrą dalyką susieti su dalyko regimybe. Kaip tik toks yra mūsiškio stokos ir poreikių pasaulio prakeikimas: visa turi jiems tarnauti ir vergauti; kaip tik todėl jis ir nesukurtas taip, kad taurūs ir aukšti siekiai, tokie kaip šviesos ir tiesos siekis, galėtų jame netrikdomai vešėti ir egzistuoti dėl jų pačių. Ir netgi jei kada nors toks siekis įsigalėtų ir šitaip rastųsi jo suvokimas, tuojau pat medžiaginiai interesai, asmeniniai tikslai ir jį palenktų sau, kad padarytų savo įrankiu ar kauke. Štai kodėl po to, kai Kantas vėl grąžino pagarbą filosofijai, net ir ji netrukus tapo tikslų – valstybinių iš viršaus, asmeninių iš apačios – įrankiu; tiksliau tarus, ne ji pati, o jos antrininkė, laikoma ja pačia. Ir tai net neturi mūsų stebinti, nes neįtikėtinai didelė žmonių dauguma savo prigimtimi visiškai nesugeba siekti jokių kitų, išskyrus medžiaginius, tikslų ir nepajėgia kitų tikslų suvokti. Todėl vien tik tiesos siekis yra pernelyg didelis ir ekscentriškas, kad būtų galima laukti, jog visi, jog dauguma, jog net kai kurie nuoširdžiai jam atsidėtų. O jei kartais (kaip, pavyzdžiui, dabar Vokietijoje) pastebimas filosofijai skirtas ryškus veiklumas, visuotinis aktyvumas, rašymas ir kalbėjimas, galima drąsiai tarti, kad tikrasis tokio judėjimo primum mobile, paslėptoji spyruoklė, nepaisant visų iškilmingų fizionomijų ir patikinimų, yra realūs, o ne idealūs tikslai, kad paisoma asmeninių, tarnybinių, bažnytinių, valstybinių, trumpai tarus, medžiaginių interesų, kad galiausiai tik partiniai tikslai taip smarkiai skrebina daugybę tariamų išminčių plunksnų ir kad šitų triukšmadarių kelrodė žvaigždė yra kėslai, o ne mintys – ir, žinoma, kad apie tiesą čia galvojama mažiausiai. Ji neranda jokių šalininkų; priešingai, šitoje filosofinėje grūstyje ji gali

eiti savo keliu taip pat ramiai ir nepastebimai, kaip ir paties tamsiausio, dogmatiškiausio bažnytinio tikėjimo apimto šimtmečio žiemos naktyje, kada ji kaip koks slaptas mokslas perduodama tik nedaugeliui adeptų ar iš viso patikima tik pergamentui. Aš net ryžčiausi pasakyti, kad jokia epocha negali būti nepalankesnė filosofijai, kaip toji, kai ja niekingai piktnaudžiaujama, paverčiant ją valstybės įrankiu, o kita vertus, – pasipelnymo priemone. O gal tikima, kad esant tokiems siekiams ir tokiam sambrūzdžiui, tarp kitko pasirodys ir tiesa, nors ir visai nelauktai? Bet tiesa – ne kekšė, puolanti ant kaklo tiems, kurie jos negeidžia; priešingai – ji tokia išranki gražuolė, kad net tas, kuris jai aukoja viską, dar negali būti tikras sulauksiąs jos palankumo.

Ir kai vyriausybės filosofiją padaro savo valstybinių tikslų priemone, mokslininkai savo ruožtu filosofijos profesūroje mato amatą, kuris, kaip ir bet koks kitas, žmogui duoda duonos kąsnį: todėl jie ir siekia jos, laiduodami savo patikimumą, t.y. savo ketinimą tarnauti minėtiems tikslams. Ir jie laikosi žodžio: ne tiesa, ne aiškumas, ne Platonas, ne Aristotelis, o tie tikslai, kuriems tarnauti jie pasamdyti, yra jų kelrodė žvaigždė ir nedelsiant tampa tiesos, vertės, garbės ir jų priešingybės kriterijais. Todėl tai, kas neatitinka tų tikslų, nors tai būtų svarbiausia ir išskirtiniausia jų specialybėje, yra arba pasmerkiama, arba, jei tai atrodo rizikinga, nuslopinama vieningu ignoravimu. Tik pažvelkite, kaip vieningai ir uoliai jie smerkia panteizmą: negi koks mulkis patikės, kad visa tai kyla iš įsitikinimo? Ir apskritai, kaipgi filosofija, nužeminta iki amato duonai pelnyti, gali neišsigimti į sofistiką? Kaip tik todėl, kad tai neišvengiama, o taisyklė „Kieno duoną valgau, to ir dūdelę pučiu" jau nuo seno yra visagalė, uždarbis iš filosofijos senovėje buvo laikomas sofisto požymiu. Tačiau prie to prisideda dar ir tai, kad, kadangi šiame pasaulyje visur tenka susidurti su vidutinybe, pasirengusia paslaugoms ir nuperkama už

pinigus, ir šioje srityje tenka su ja taikstytis. Štai kodėl visuose vokiečių universitetuose mes ir matome mielą vidutinybę, kuri savo priemonėmis, ir dar vadovaudamasi primestu matu bei primestu tikslu, iš visų jėgų stengiasi sukurti dar neegzistuojančią filosofiją, – tai reginys, tyčiotis iš kurio būtų beveik žiauru.

Ir štai tuo metu, kai filosofija jau nuo seno buvo priversta būti tik priemone, viena vertus , viešiesiems, o kita vertus, – asmeniniams tikslams, aš, viso to nepaisydamas, daugiau nei trisdešimt metų buvau ištikimas savo minties tėkmei, – taip pat tik todėl, kad privalėjau tai daryti, nes kitaip negalėjau elgtis dėl kažkokio instinktyvaus potraukio, kuris buvo paremtas įsitikinimu, kad tas, kuris mąstė tiesą ir nušvietė tai, kas paslėpta, kada nors bus kažkaip suprastas kitos mąstančios dvasios, bus jai artimas, ją džiugins ir paguos; kaip tik tokiam žmogui kalbama, kaip kad į mus panašūs kalbėjo mums ir todėl tapo mūsų paguoda šioje gyvenimo dykumoje. Tuo tarpu savo reikalą atliekame dėl jo paties ir patiems sau. Tačiau filosofiniuose apmąstymuose nuostabiausia, kad būtent tik tai, ką kiekvienas apmąstė ir ištyrė vien sau, vėliau praverčia ir kitiems, o ne tai, kas jau iš pat pradžių buvo skirta kitiems. Pirmiausia tai atpažįstama iš besąlygiško sąžiningumo požymio: juk mes nesistengiame apgauti pačių savęs ir patiems sau nedovanojame tuščių riešutų, todėl išnyksta bet kokia sofistika ir bet koks tuščiažodžiavimas, o kiekviena parašyta pastraipa tuojau pat atlygina už pastangas, reikalingas jai perskaityti. Štai kodėl mano raštai paženklinti tokiu ryškiu sąžiningumo ir nuoširdumo antspaudu, ir jau vien tuo jie ryškiai skiriasi nuo trijų žymiųjų pokantiškojo periodo sofistų; man visada būdinga *refleksijos*, t.y. protingo apmąstymo ir sąžiningo išdėstymo pozicija ir visai nebūdinga *įkvėpimo*, vadinamo intelektualine žiūra arba absoliučiuoju mąstymu, o tiksliai įvardijus, tuščiažodžiavimo ir šarlatanizmo, pozicija. Tad,

triūsdamas tokia dvasia ir nuolat regėdamas, kaip melas ir blogybė visuotinai pripažįstami, o tuščiažodžiavimas* ir šarlatanizmas ** labiausiai gerbiami, aš jau seniai nebesitikiu savo amžininkų pritarimo. Neįmanoma, kad toji mano amžininkų visuomenė, kuri jau dvidešimt metų kaip didžiausią filosofą aukštino kažkokį Hegelį, tą dvasios kalibaną, ir aukštino taip rėksmingai, kad aidas skambėjo visoje Europoje, – neįmanoma, kad ji priverstų trokšti jos pritarimo tą, kuris visa tai matė. Ji jau nebeturi šlovės vainikų, kuriuos galėtų dalyti; jos pagyros sukekšėjusios, o jos priekaištai nieko nebereiškia. Kad aš kalbu nuoširdžiai, matyti iš to, kad, jeigu aš nors kiek būčiau siekęs savo amžininkų palankumo, aš būčiau turėjęs išbraukti dvidešimtį vietų, kurios visiškai prieštarauja jų pažiūroms, o iš dalies turėtų būti jiems net įžeidžiančios. Tačiau iš savo pusės aš laikyčiau nusižengimu dėl šio palankumo paaukoti bent vieną skiemenį. Mano kelrodė žvaigždė buvo vien tik tiesa: jos ieškodamas, aš galėjau pirmiausia siekti tik savo paties pritarimo; aš visiškai nusisukau nuo amžiaus, kuris visų aukščiausių dvasios siekių atžvilgiu visai nusmuko, ir nuo (be kelių išimčių) demoralizuotos nacionalinės literatūros, kurioje menas prakilnius žodžius sieti su niekšiška galvosena pasiekė viršūnę. Žinoma, trūkumų ir silpnybių, neišvengiamai būdingų mano, kaip ir kiekvieno kito, prigimčiai, aš niekada negaliu nusikratyti; tačiau aš jų negausinsiu, nedorai prisitaikydamas prie aplinkybių.

O dėl šio antrojo leidimo, pirmiausia aš džiaugiuosi, kad po dvidešimties metų man nieko nereikia atsisakyti, tad mano pagrindiniai įsitikinimai, bent jau man pačiam, visiškai pasitvirtino. Pakeitimai pirmajame tome, kuris ir apima visą pirmojo leidimo tekstą, niekur neliečia esminių dalykų, o palyti tik šalutinius, tačiau dažniausiai tai yra trumpi, tai

* Fichte ir Schellingas
** Hegelis

šen, tai ten įterpti paaiškinimai. Tik Kanto filosofijos kritika buvo gerokai pataisyta ir į ją įterpti išsamūs priedai, nes buvo neįmanoma jų surinkti į vieną papildomą knygą, kaip aš padariau antrajame tome kiekvienai iš keturių knygų, kuriose išdėstytas mano paties mokymas. Šioms knygoms aš pasirinkau tokią papildymo ir pataisymo formą todėl, kad, nuo jų parašymo praėjus dvidešimt penkeriems metams, mano dėstymo būdas ir tonas taip pastebimai pakito, jog būtų nepatogu susieti į vieną visumą antrojo tomo turinį su pirmojo turiniu, nes taip padarius nukentėtų abu. Štai kodėl abu veikalus aš leidžiu atskirai, ir savo ankstesniajame tekste nieko nepakeičiau netgi ten, kur dabar pasisakyčiau visai kitaip; juk aš vengiau priekabia senatviška kritika sugadinti savo jaunystės metų darbą. Kas šiuo atžvilgiu turėtų būti pataisyta, savaime atsidurs savo vietoje skaitytojo dvasioje antrojo tomo dėka. Abu tomai tikrąja to žodžio prasme papildo vienas kitą dėl to, kad vienas žmogaus amžius intelektualiniu požiūriu papildo kitą; tad suprantama, kad kiekvienas tomas apima tai, ko nesama kitame, bet suprantama ir tai, kad vieno pranašumai sudaro tai, ko trūksta kitam. Todėl pirmoji mano kūrinio pusė palyginti su kita turi tų pranašumų, kurie kyla iš jaunystės karščio ir pirmosios koncepcijos energijos, o, priešingai, antroji pusė pranoksta pirmąją ta minties branda ir tobula jos sklaida, kuri būdinga tik ilgo gyvenimo ir triūso vaisiams. Juk kai tik aš buvau pajėgus pirmąkart apimti svarbiausią savo sistemos mintį, ją apmąstyti pagal keturis jos atsišakojimus, sugrįžti prie jų vieningų ištakų ir po to aiškiai įsivaizduoti visumą, tada aš dar nesugebėjau apdoroti visų sistemos dalių taip tobulai, fundamentaliai ir išsamiai, kaip tai įmanoma tik mąstant apie ją daugelį metų; tai reikalinga, kad išbandytum ir išsiaiškintum ją, atsižvelgdamas į gausybę faktų, pagrįstum ją pačiais įvairiausiais įrodymais, ryškiai ją nušviestum iš visų pusių, jai drąsiai priešintum kitus

požiūrio taškus, kruopščiai išskirtum ir tvarkingai išdėstytum įvairiopą medžiagą. Todėl, nors skaitytojui, be abejonės, būtų maloniau mano kūrinį matyti vientisą, o ne sudarytą iš dviejų dalių, kurias skaitant reikia sieti, tegul jis turi galvoje, jog tam būtų reikalinga, kad aš per vieną gyvenimo tarpsnį būčiau turėjęs padaryti tai, kas įmanoma padaryti tik per du, nes tame pačiame gyvenimo tarpsnyje būčiau turėjęs pasižymėti tomis savybėmis, kurias gamta paskirstė dviem, visai skirtingiems. Todėl būtinybę mano kūrinį skirstyti į dvi viena kitą papildančias dalis galima palyginti su tokia būtinybe: kadangi achromatinio objektyvo neįmanoma pagaminti iš vieno gabalo, jį tenka sudėti iš išgaubto stiklo, flintglaso, ir įgaubto stiklo, kronglaso, ir tik jų vieningu veikimu pasiekiamas tikslas. Tačiau, kita vertus, nepatogumą iškart naudotis dviem tomais skaitytojui kažkiek kompensuos įvairovė ir poilsis, kylantis iš to, kad tas pats dalykas apmąstomas to paties proto, ta pačia dvasia, tačiau labai skirtingu metu. Tačiau tam, kuris dar nesusipažinęs su mano filosofija, būtų labai naudinga iš pradžių perskaityti pirmąjį tomą nesikreipiant į papildymus ir jais pasinaudoti tik skaitant antrąjį sykį: kitaip bus sunku suvokti sistemą kaip visumą, t.y. taip, kaip ji išdėstyta tik pirmajame tome. Tuo tarpu antrajame išsamiai pagrindžiamos ir detaliai išvystomos paskiros svarbiausios mintys. Net jei kas ir nesiryš antrą kartą perskaityti pirmąjį tomą, padarys geriau, jei antrąjį tomą perskaitys po pirmojo ir skaitys jį kaip savarankišką veikalą, skyrių po skyriaus; žinoma, šitie skyriai nėra susiję labai glaudžiai, tačiau spragas visiškai užpildys pirmojo tomo – jei jis buvo gerai suprastas – prisiminimas; be to, skaitytojas visur ras nuorodas į atitinkamas vietas pirmajame tome, kuriame aš, turėdamas tai galvoje, skirsnius, pirmajame leidime pažymėtus tik skiriamosiomis linijomis, antrajame tome pažymėjau skaičiais, kaip paragrafus.

Jau pirmojo leidimo pratarmėje aš minėjau, kad mano

filosofija remiasi kantiškąja ir todėl reikalauja nuodugnaus pastarosios pažinimo – tai pakartoju ir čia. Juk kiekviename prote, kuris ją suvokė, Kanto filosofija sukelia tokį didelį pamatinį pasikeitimą, kad jį galima laikyti dvasiniu atgimimu. Tik ši filosofija įstengia iš tikrųjų įveikti intelektui įgimtą ir iš jo pirmapradės esmės kylantį realizmą,t.y. pasiekti tai, ko nepavyko padaryti nei Berkeley'ui, nei Malebranche'ui, nes jie liko pernelyg sukaustyti abstrakcijų; tuo tarpu Kantas įsigilina į detales ir daro tai tokiu būdu, kad niekuo neseka ir nieko nepamėgdžioja; jis daro dvasiai visiškai ypatingą, galima tarti, tiesioginį poveikį, dėl kurio dvasia patiria gilų nusivylimą ir nuo to laiko pradeda regėti visus daiktus kitaip. Tačiau tik tai patyrusi, dvasia tampa imli pozityvesniems aiškinimams, kuriuos galiu pateikti aš pats. Ir priešingai, kas neįvaldė Kanto filosofijos, tas, kad ir kuo jis užsiimtų, lieka tarsi nekaltybės būsenoje, t.y. tame natūraliame ir kūdikiškame realizme, kuris mums yra prigimtinis ir kuris žmogų daro tinkamą viskam, kas įmanoma, – tik ne filosofijai. Todėl toks žmogus pirmojo atžvilgiu yra tas pat, kas nepilnametis suaugusiojo atžvilgiu. Kad ši tiesa mūsų dienomis skamba kaip paradoksas – o tai nebūtų įmanoma per pirmus trisdešimt metų po *Grynojo proto kritikos* pasirodymo, – aiškintina tuo, kad nuo to laiko subrendo karta, iš tikrųjų nesusipažinusi su Kanto filosofija, nes tam nepakanka paviršutiniško, nekantraus skaitymo arba perpasakojimų; o tai savo ruožtu atsitinka todėl, kad dėl prasto vadovavimo ši karta iššvaistė savo laiką, studijuodama lėkštų, tad neturinčių pašaukimo protų ar net tuščiažodžiaujančių sofistų, kurie buvo neatsakingai liaupsinami, sukurtas filosofemas. Iš čia pamatinių sąvokų painiava ir apskritai tas nenusakomas grubumas ir nerangumas, kuris kyšote kyšo iš po dirbtinumo bei pretenzingumo apvalkalo, dengiančio šitaip išauklėtos kartos filosofinius bandymus. Tačiau beviltiškai klysta tas, kuris įsivaizduoja, kad Kanto filosofiją

įmanoma suprasti iš jos perpasakojimų. Priešingai, aš privalau rimtai patarti vengti tokių perpasakojimų, ypač naujausių; kaip tik pastaraisiais metais hėgelininkų rašiniuose man teko susidurti su tokiais Kanto filosofijos perpasakojimais, kurie iš tikrųjų primena pasakas. O be to, kaip protai, jau ankstyvoje jaunystėje iškreipti ir sugadinti hėgelizmo beprasmybės, įstengtų suprasti giliamintiškus Kanto tyrinėjimus? Jie anksti įprato tuščiausius šnekalus laikyti filosofinėmis mintimis, skurdžiausius sofizmus – įžvalgumu ir lėkštą postringavimą – dialektika; jų galvas sugadino absurdiškiausi žodžių deriniai, į kuriuos protas, bergždžiai kankindamasis, stengiasi įdėti kokią nors prasmę. Jiems nereikalinga proto kritika, jiems nereikalinga filosofija; jiems reikalinga „medicina mentis" [vaistai dvasiai], pirmiausia kaip švarinanti priemonė, bent jau „un petit cours de senscommunologie" [nedidelis sveiko proto kursas], ir tik tada būtų galima matyti, ar jie dar gali kalbėti apie filosofiją.

Taigi Kanto mokslo bergždžiai ieškotume kur nors kitur, išskyrus paties Kanto veikalus; o tie veikalai be išlygų pamokomi netgi ten, kur jis klysta, netgi ten, kur jis neteisus. Dėl jo originalumo jam aukščiausiu mastu tinka tai, kas iš esmės tinka visiems tikriems filosofams: juos galima suprasti tik iš jų pačių veikalų, o ne iš svetimų perpasakojimų. Juk didžiųjų protų mintys negali pakęsti filtravimo per vidutinę galvą. Gimusios už plačių, aukštų, nuostabiai suformuotų kaktų, po kuriomis švyti spindinčios akys, jos praranda bet kokią jėgą ir bet kokią gyvastį ir nebeatpažįsta pačių savęs, kai tik perkeliamos į ankštą būstą, po žemu siaurų, suspaustų, storasienių kiaušų stogu, iš po kurio laksto buki į asmeninius tikslus nukreipti žvilgsniai. Galima net pasakyti, kad tokios galvos panašios į kreivus veidrodžius, kuriuose viskas iškrypsta, susidarko, praranda grožio darną ir virsta terle. Filosofines mintis galima pažinti tik tiesiogiai iš jų kūrėjų; todėl tie, kurie jaučia pašaukimą filosofijai,

privalo lankyti jos nemirtingus mokytojus tylioje jų kūrinių šventykloje. Kiekvieno tokio tikro filosofo parašyti svarbiausieji skyriai šimtąkart geriau supažindins su jų mokslu, negu sunkiasvoriai ir iškreipti perpasakojimai, parašyti vidutinybių, kurios dažniausiai dar esti giliai įklimpusios į tuo metu madingą filosofiją arba į savąsias sentimentalias iliuzijas. Tačiau negali nesistebėti, kaip ryžtingai publika pirmiausia griebiasi tokių perpasakojimų iš antrų rankų! Atrodo, kad čia iš tikrųjų veikia toji pasirinktinė giminystė, dėl kurios lėkštą natūrą traukia į ją panaši, ir todėl netgi tai, kas pasakyta didžio proto, tokia natūra linkusi išgirsti iš panašios į ją. Galbūt tai nulemta to paties principo, kuriuo grindžiama abipusio apmokymo sistema, kai vaikus geriausiai išmoko jų bendraamžiai.

Dabar dar vienas žodis filosofijos profesoriams. Įžvalgumas, teisingas ir subtilus taktas, su kuriuo jie, pasirodžius mano filosofijai, tuojau pat suvokė, kad ji visiškai skiriasi nuo jų siekių, kad, paprastai pasakius, ji net pavojinga, kad ji yra kažkas, kas neatitinka jų skonio; patikima ir protinga politika, kuri padėjo jiems tuojau pat surasti vienintelį teisingą būdą veikti prieš ją, visiškas vieningumas, su kuriuo jie tos politikos laikėsi; pagaliau atkaklumas, su kuriuo jie liko jai ištikimi – visa tai jau iš pat pradžių negalėjo manęs nestebinti. Šitoks veikimo būdas (kuris, tarp kitko, pasižymi tuo, kad lengviau įgyvendinamas), kaip žinoma, pasireiškia visišku ignoravimu ir kartu – įslaptinimu; piktu Goethe's pasakymu, iš tikrųjų tai yra to, kas svarbu ir reikšminga, nuslėpimas. Šios nepastebimos priemonės veiksmingumas sustiprinamas tuo koribantų triukšmu, su kuriuo švenčiamas vienminčių dvasios kūdikių gimimas ir kuris priverčia publiką atkreipti dėmesį į tai, su kokia iškilminga mina ta proga jie sveikina vienas kitą. Kas galėtų neigti tokios taktikos tikslingumą? Juk nepaneigsi principo:

primum vivere, deinde philosophari [pirmiausia gyventi, po to filosofuoti]. Šitie ponai nori gyventi, ir gyventi būtent iš *filosofijos:* prie jos jie pririšti kartu su savo žmonomis ir vaikais ir, nepaisydami Petrarcos „povera e nuda vai, filosofia" [nuskurusi ir nuoga tu vaikštinėji, filosofija (I, sonetto 7, 10)], yra pasiryžę jai atsiduoti. O mano filosofija visai nepritaikyta tam, kad galėtum iš jos pragyventi. Jai trūksta jau pirmųjų rekvizitų, reikalingų gerai apmokamai akademinei filosofijai; pirmiausia joje visai nesama spekuliatyvinės teologijos, kuri būtent – priešingai nepakenčiamam Kantui su jo proto kritika – turi būti pagrindinė bet kokios filosofijos tema, nors filosofijai tokiu būdu primetamas uždavinys nuolat kalbėti apie tai, apie ką ji visiškai nieko negali žinoti. Be to, manoji filosofija netgi nepripažįsta filosofijos profesorių taip gudriai išgalvotos ir tapusios jiems būtinos pasakėlės apie betarpiškai ir absoliučiai pažįstantį, stebintį arba imlųjį protą, kurį pakanka iš pat pradžių primesti skaitytojams, kad jau po to kuo patogiausiai, lyg ketvertu arklių, įvažiuotum į sritį, esančią anapus bet kokio galimo patyrimo; sritį, į kurią Kantas visiškai ir visiems laikams uždarė kelią mūsiškiam pažinimui ir kur galima rasti tiesiogiai apreikštas ir kuo gražiausiai parengtas šiuolaikinės judaizuotos, optimistinės krikščionybės pamatines dogmas. Kam galų gale rūpi manoji, visų šių esminių rekvizitų neturinti, drąsi ir alkana, svajinga filosofija, kurios poliarinė žvaigždė yra vien tik tiesa, – apnuoginta, neatlyginama, nepataikaujanti, dažnai persekiojama tiesa, – ir kuri, nesižvalgydama nei į dešinę, nei į kairę, tiesiai žengia į ją; kuriam galui ja turi rūpintis toji alma mater, geroji, maitinanti universitetų filosofija, kuri, prislėgta šimtų kėslų ir tūkstančių slaptų siekių, apdairiai laviruoja savo keliu, visada turėdama prieš akis Dievo baimę, ministerijos valią, valstybinės bažnyčios nuostatus, leidėjo kaprizus, studentų pritarimą, kolegų palankumą, dienos politiką,

momentinę publikos nuotaiką ir dar velniaižin ką? Arba ką bendro turi mano tylus, rimtas tiesos ieškojimas su šaižiais scholastiniais vaidais tarp katedrų ir suolų, kurių paslėptos spyruoklės visada yra asmeniniai tikslai? Priešingai, šitie du filosofijos tipai iš esmės skirtingi. Todėl su manimi neįmanomas joks kompromisas ir jokia draugystė, ir niekas negali iš manęs nieko tikėtis, išskyrus tą, kuris ieško vien tiesos; vadinasi, iš manęs negali nieko tikėtis jokia šiandieninė filosofinė partija, nes visos jos siekia savo tikslų; o aš galiu pasiūlyti tik grynas įžvalgas, kurios netinka nė vienam iš jų, nes jos sukurtos kaip tik visai ne pagal jų pavyzdį. O tam, kad manoji filosofija taptų tinkama katedrai, iš pradžių turėtų ateiti visai kiti laikai. Išties būtų gražu, jei filosofija, iš kurios neįmanoma pragyventi, išeitų į viešumą ir šviesą ir nusipelnytų visuotinės pagarbos! Žinoma, to reikėtų saugotis, ir visi kaip vienas turėtų kovoti prieš tai. Tačiau ginčyti ir nuneigti žymiai sunkiau; jau vien todėl tai yra abejotina priemonė, kad ji pritraukia publikos dėmesį, o mano knygų skaitymas galėtų sugadinti jos mėgavimąsi filosofijos profesorių gaminiais. Juk kas paragavo rimtų dalykų, tam juokelis, ypač nuobodokas, jau nebepatiks. Štai kodėl taip vieningai taikoma nutylėjimo sistema yra vienintelė teisinga, ir aš galiu tik patarti jos laikytis ir toliau, kol tai įmanoma, kol iš ignoravimo neatsiras ignorancija: tada kaip tik bus laikas pasukti atgal. O tuo tarpu kiekvienam galima tai šen, tai ten išsipešti plunksnelę savo reikmėms, nes savuosiuose namuose minčių perteklius ne per daug slegia. Taigi ignoravimo ir nutylėjimo sistema gali išsilaikyti dar ilgokai, bent jau tiek laiko, kiek man dar lemta gyventi, o ir tuo daug laimima. O jeigu iki to laiko tai šen, tai ten pasigirs kieno nors nemandagus balsas, tai jį bemat užgoš rėksmingos profesorių paskaitos, ir jie sugebės rimta mina prikaustyti publikos dėmesį prie visai kitų dalykų. Vis dėlto aš patariu šiek tiek griežčiau laikytis vieningos

taktikos ir ypač prižiūrėti jaunus žmones, kurie kartais būna baisiai nemandagūs. Juk vis dėlto aš negaliu laiduoti, kad pamėgta taktika visada tiks, ir negaliu būti atsakingas už galutinį rezultatą. Vadovauti apskritai geranoriškai ir paklusniai publikai – reikalas gana keblus. Nors mes beveik visais laikais scenoje matome Gorgijus ir Hipijus[1], nors paprastai absurdas ima viršų ir atrodo neįmanoma, kad kvailinančių ir kvailių chorą nustelbtų vienišojo balsas, vis dėlto kiekvienoje epochoje tikriems kūriniams būdingas visiškai savitas, tylus, lėtas, galingas poveikis, ir tarsi per stebuklą jie galiausiai pakyla virš šurmulio, kaip aerostatas, kuris iš tirštos mūsų žemiškos atmosferos miglos pakyla į švaresnes sritis; ten pakilęs, jis sustoja, ir jau niekas negali jo iš ten sugrąžinti žemyn.

Parašyta Frankfurte prie Maino, 1844 m. vasario mėnesį.

TREČIOJO LEIDIMO PRATARMĖ

Tai, kas teisinga ir tikra, lengviau rastų vietą pasaulyje, jeigu tie, kurie nesugeba šito sukurti, kartu nesusimokytų neleisti tiems dalykams iškilti. Ši aplinkybė jau apsunkino ir sulaikė, jeigu ne visai užgniaužė, daug ką, kas turėtų išeiti į naudą pasauliui. Jos padarinys man buvo tas, kad, nors man viso labo buvo trisdešimt metų, kai pasirodė pirmas šio veikalo leidimas, šio trečiojo aš sulaukiau tik turėdamas septyniasdešimt dvejus. Tačiau dėl to mane paguodžia *Petrarcos* žodžiai: „Si quis tota die currens pervenit ad vesperam, satis est" [Jeigu kas, keliavęs visą dieną, vakare pasieks tikslą, viskas gerai] (*De vera sapientia* [dialogo I, B, editio Venetiana 1516], p. 140). Ir aš pagaliau vis dėlto atėjau ir jaučiu pasitenkinimą savo gyvenimo pabaigoje matyti mano įtakos pradžią, ir tikiuosi, kad ji, pagal seną taisyklę, truks juo ilgiau, juo vėliau prasidėjo.

Šiame trečiajame leidime skaitytojas ras visa tai, kas buvo antrajame, bet kartu ras ir daugiau, nes dėl papildymų, esant tam pačiam šriftui, trečiajame leidime esama 136 puslapių daugiau nei antrajame.

Praėjus septyneriems metams po antrojo leidimo pasirodymo aš išleidau du *Parerga und paralipomena* tomus. Tai, ką apima šis pavadinimas, sudaryta iš mano filosofijos sisteminio išdėstymo papildymų ir galėjo rasti sau tinkamą vietą tuose tomuose, tačiau aš buvau priverstas juos įterpti ten, kur įmanoma, nes buvo labai abejotina, ar aš dar gyvas

sulauksiu šio trečiojo leidimo. Tuos papildymus galima rasti minėtų *Parergų* antrajame tome, ir juos lengva atpažinti pagal skyrių pavadinimus.

Frankfurtas prie Maino, 1859 rugsėjis.

Pirma knyga

PASAULIS KAIP VAIZDINYS

Pirmas apmąstymas

VAIZDINYS, PAVALDUS PAGRINDO PRINCIPUI: PATYRIMO IR MOKSLO OBJEKTAS

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!

[Atsisveikink su vaikyste, bičiuli, prabusk!]

Jean-Jacques Rousseau
[*La Nouvelle Héloise,* 5,1]

§ 1

„Pasaulis yra mano vaizdinys" – štai tiesa, kuri galioja kiekvienai gyvai ir pažįstančiai būtybei, nors tik žmogus gali ją perkelti į reflektuojančią, abstrahuojančią sąmonę; ir jei jis tai daro iš tikrųjų, tada jame užsimezga filosofinė galvosena. Tada jam pasidaro aišku ir tikra, kad jis nepažįsta nei saulės, nei žemės, o pažįsta tik akį, kuri mato saulę, ranką, kuri junta žemę; kad jo aplinkinis pasaulis egzistuoja tik kaip vaizdinys, t.y. išskirtinai tik kito, įsivaizduojančiojo, kuris yra jis pats, atžvilgiu. Jeigu kokia nors tiesa gali būti išsakyta a priori, tai kaip tik šioji, nes ji išreiškia tą bet kokio galimo ir mąstomo patyrimo formą, kuri yra visuotinesnė už visas kitas, už laiką, erdvę ir priežastingumą; juk visos jos jau suponuoja ją, ir jeigu kiekviena iš šių formų, kurias mes pripažinome esant atskiromis pagrindo principo apraiškomis, galioja tik tam tikrai atskirai vaizdinių klasei, tai, priešingai, suskilimas į objektą ir subjektą, kaip bendrą visų tų klasių formą, yra toji forma, kuria apskritai įmanomas ir mąstomas bet koks vaizdinys, kad ir kokios rūšies jis būtų – abstraktus ar intuityvus, grynas ar empirinis. Taigi nesama tiesos, tikresnės, nepriklausomesnės nuo visų kitų, mažiausiai reikalingos įrodymo už tą, kad visa, kas duota pažinti, taigi visas šis pasaulis, yra tik objektas, susijęs su subjektu, stebinčiojo stebinys, vienu žodžiu – vaizdinys. Natūralu, kad tai galioja ir dabarčiai, ir bet kokiai praeičiai bei ateičiai, tam, kas toliausia, ir tam, kas arti: juk tai galioja net laikui ir erdvei, kuriuose tik ir pasirodo visi tie skirtumai. Visa, kas tik priklauso ar gali priklausyti pasauliui, neiš-

vengiamai pasmerkta priklausyti nuo subjekto ir egzistuoja tik subjektui. Pasaulis yra vaizdinys.

Ši tiesa jokiu būdu nėra nauja. Ji glūdėjo jau skeptiniuose apmąstymuose, kurie buvo Descartes'o išeities tašku. Tačiau pirmasis ją ryžtingai išsakė Berkeley: šitai tapo jo nemirtingu nuopelnu filosofijai, nors visa kita jo moksle ir atmestina. Pirmoji Kanto klaida buvo ta, kad jis ignoravo šią tezę, kaip parodyta *Priede*. Priešingai, kaip anksti šioji pamatinė tiesa buvo pažinta Indijos išminčių, tapo Vedų filosofijos, priskiriamos *Vyasai*, pamatiniu principu, liudija *Williamas Jonesas* savo paskutiniame traktate – *Apie azijiečių filosofiją* (*On the philosophy of the Asiatics* [in:] *Asiatic researches*, vol. 4, p. 164): „The fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms" [Pamatinė Vedantos mokyklos tezė neneigė materijos, t.y. tankio, nepersmelkiamumo ir tįsumo egzistavimo (juos neigti būtų beprotybė); ji teigė, kad materija neturi esmės, nepriklausomos nuo protinio suvokimo; kad egzistavimas ir suvokiamumas yra tą patį dalyką žymintys terminai]. Šitie žodžiai pakankamai aiškiai išreiškia empirinės realybės ir transcendentalinės idealybės dermę.

Taigi šioje pirmojoje knygoje mes apžvelgiame pasaulį tik iš šios pusės, tik tiek, kiek jis yra vaizdinys. Tačiau kad toks požiūris, nors ir teisingas, vis dėlto yra vienpusiškas ir todėl nulemtas kokios nors savavališkos abstrakcijos, tai kiekvienam pasako vidinis pasipriešinimas, trukdantis jam pasaulį priimti tik kaip savo vaizdinį; bet, kita vertus, jis niekada negali išvengti tokios prielaidos. Tačiau tokio požiūrio vienpusiškumą atsvers kita knyga, teigdama tiesą, kuri nėra tokia pat tiesiogiai akivaizdi, kaip toji, kuri čia

yra mūsų išeities taškas ir prie kurios gali atvesti tik gilesnis tyrinėjimas, sunkesnis abstrahavimas, skirtingybių atskyra ir tapatybių jungtis; taigi teigdama tiesą, kuri yra labai rimta ir kiekvienam turi sukelti jei ne baimę, tai abejonę; tiesą, kad ir jis gali ir privalo pasakyti: „Pasaulis yra mano valia".

Bet iki to, vadinasi, šioje pirmojoje knygoje, būtina atidžiai apžvelgti tą pasaulio pusę, kurią imame išeities tašku, pažinimo pusę, ir todėl nesiaikštydami privalome į visus egzistuojančius objektus, net į savo kūną (kaip bus netrukus paaiškinta), žiūrėti tik kaip į vaizdinį ir vadinti jį grynuoju vaizdiniu. Tai, nuo ko čia abstrahuojamasi, kaip tai vėliau galbūt bus aišku, kiekvienam visada yra tik *valia*, kuri tik viena sudaro kitą pasaulio pusę, nes pasaulis, viena vertus, yra vien tik *vaizdinys*, o kita vertus, – vien tik *valia*. Tuo tarpu tikrovė, kuri nebūtų nei viena, nei kita, o būtų objektas savaime (į tai, deja, Kanto rankose išsigimė daiktas savaime), yra susapnuota nesąmonė ir tarti, kad jis yra, reiškia vaikytis filosofinę žaltvykslę.

§ 2

Tas, kuris viską pažįsta ir niekam nepažinus, yra *subjektas*. Vadinasi, jis yra pasaulio palaikytojas, visuotinė ir visada suponuojama visų reiškinių, visų objektų sąlyga: juk tik subjektui egzistuoja visa, kas egzistuoja. Kiekvienas pats sau yra toks subjektas, tačiau tik tiek, kiek jis pažįsta, o ne kiek jis yra pažinimo objektas. Tačiau objektas yra jau jo paties kūnas, kurį patį dėl to, šitokiu požiūriu, mes vadiname vaizdiniu. Juk kūnas yra objektas tarp objektų ir pavaldus jų dėsniams, nors jis yra tiesioginis objektas*. Kaip ir visiems stebėjimo objektams, jam būdingos bet kokio pažinimo formos, laikas ir erdvė, kurių dėka egzistuoja

***Apie pagrindo principą [Über den Satz vom Grunde,* 2. Aufl., § 22].

įvairovė. O subjektui, pažįstančiajam, bet niekada nepažiniam, šios formos nebūdingos: jis pats visada yra jų prielaida, todėl jame nesama nei įvairovės, nei jos priešingybės, vienio. Mes jo niekada nepažįstame, tačiau jis yra kaip tik tas, kas pažįsta, kur tik esama pažinimo.

Vadinasi, pasaulis kaip vaizdinys – čia mes jį nagrinėjame tik šiuo požiūriu – turi dvi esmines, būtinas ir neatskiriamas puses. Pirmoji yra *objektas*: jo forma yra erdvė ir laikas, o per juos – įvairovė. O antroji pusė, subjektas, nėra erdvėje ir laike: juk ji, visa ir nedali, glūdi kiekvienoje įsivaizduojančioje būtybėje; todėl viena vienintelė iš jų pasaulį kaip vaizdinį papildo objektu lygiai tiek pat, kaip ir egzistuojantys jų milijonai; bet jeigu išnyktų ir ši vienintelė būtybė, tai pasaulis kaip vaizdinys nebeegzistuotų. Todėl šios pusės yra neatskiriamos net mintyse; juk kiekviena iš jųdviejų turi reikšmę ir būtį tik per kitą ir kitai, kartu su ja egzistuoja ir kartu išnyksta. Jos tiesiogiai apriboja viena kitą: kur prasideda objektas, pasibaigia subjektas. Šios ribos bendrumas pasireiškia būtent tuo, kad esminės, o todėl visuotinės bet kokio objekto formos, t.y. laikas, erdvė ir priežastingumas, gali būti atrastos ir visiškai pažintos ir be paties objekto pažinimo, o vien iš paties subjekto, t.y., Kanto kalba, a priori glūdi mūsų sąmonėje. Šis atradimas yra pagrindinis ir labai svarbus Kanto nuopelnas. Be to, aš tvirtinu, kad pagrindo principas yra visų šių mūsų a priori suvokiamų objekto formų bendra išraiška ir kad todėl visa, ką mes žinome grynai a priori, yra niekas kita, o tik šio principo turinys ir tai, kas iš jo išplaukia; taigi juo iš tikrųjų nusakomas visas mūsų aprioriškai tikras pažinimas. Savo traktate *Apie pagrindo principą* aš išsamiai parodžiau, kaip bet koks galimas objektas yra jam pavaldus, t.y. yra būtiname santykyje su kitais objektais, viena vertus, kaip sąlygotas, kita vertus, – kaip sąlygojantis: šitokia padėtis yra tokia visuotinė, kad visą visų objektų egzistavimą, kiek

jie yra objektai, vaizdiniai ir niekas kita, iš esmės sudaro tik jų būtinas tarpusavio santykis; yra tik tas santykis, vadinasi, yra visiškai reliatyvu: apie tai netrukus bus pasakyta išsamiau. Toliau aš parodžiau, kad pagal klases, į kurias pagal savo galimybes išsiskaido objektai, tas būtinas santykis, kurį bendru pavidalu išreiškia pagrindo principas, pasireiškia vis naujomis formomis ir šitaip pasitvirtina šitų klasių teisingas paskirstymas. Aš čia nuolat tariu, kad visa, kas ten pasakyta, skaitytojui žinoma ir jo suprasta: juk jeigu tai nebūtų jau pasakyta ten, būtinai reikėtų kalbėti apie tai čia.

§ 3

Pagrindinis skirtumas tarp visų mūsų vaizdinių yra skirtumas tarp intuityvių ir abstrakčių vaizdinių. Pastarieji sudaro tik vieną vaizdinių klasę, sąvokas: šioje žemėje jos būdingos tik žmogui, o sugebėjimas abstrahuoti, skiriantis jį nuo visų gyvūnų, nuo seno pavadintas *Protu.** Vėliau šiuos abstrakčius vaizdinius mes apžvelgsime skyrium, o pirmiausia kalbėsime tik apie *intuityvų vaizdinį.* Jis apima visą regimąjį pasaulį, arba visą patyrimą, kartu su jo galimybės sąlygomis. Kaip sakyta, labai svarbus Kanto atradimas yra tas, kad kaip tik šios sąlygos, šios patyrimo formos, t.y. tai, kas bendra jų suvokimui, kas vienodai būdinga visiems jų reiškiniams, laikas ir erdvė, savaime ir nepriklausomai nuo jų turinio gali būti mąstoma ne tik abstrakčiai, bet gali būti stebima betarpiškai ir kad toks stebėjimas nėra per pasikartojimą iš patyrimo paimtas fantazijos vaizdas; ne, jis tiek nepriklauso nuo patyrimo, kad, priešingai, kaip tik pastarąjį reikia laikyti priklausomu nuo

* Tačiau Kantas šią proto sąvoką supainiojo; šiuo klausimu aš patariu žvilgterėti į *Priedą* ir į mano *Pamatines etikos problemas [Grundprobleme der Ethik]: Grundlage der Moral [Moralės principai]* § 6, S. 148-154, 1. Aufl

jo, nes erdvės ir laiko savybės, kaip jos aprioriškai pažinios stebėjimui, galioja bet kokiam patyrimui kaip dėsniai, kuriems jis turi būti visur pavaldus. Kaip tik todėl savo traktate *Apie pagrindo principą* laiką ir erdvę – kadangi jie stebimi gryni ir be turinio – aš nagrinėjau kaip ypatingą ir savarankišką vaizdinių klasę. Ir nors Kantas atrado tą bendrąją stebėjimo formų savybę, kad jos gali būti stebimos savaime ir nepriklausomai nuo patyrimo ir kad jos pažinios viso jų dėsningumo požiūriu (o tuo ir grindžiama matematika su visu jos neklaidingumu), vis dėlto ne mažiau svarbi jų ypatybė yra ta, kad pagrindo principas, nulemiantis patyrimą kaip priežastingumo ir motyvacijos dėsnį, o mąstymą – kaip sprendinių pagrindimo dėsnį, čia pasirodo visiškai savitu pavidalu, kurį aš pavadinau *būties principu* ir kuris laike yra jo momentų seka, o erdvėje – iki begalybės viena kitą sąlygojančių jos dalių padėtis.

Kam iš mano įvadinio traktato tapo aiškus visiškas pagrindo principo turinio tapatumas, nepaisant jo skirtingų formų, tas įsitikins ir tuo, kaip svarbu – kad suprastum jo giliausią esmę – pažinti kaip tik pačią paprasčiausią jo formą kaip tokią, o tokia mes pripažinsime esant *laiką*. Kaip jame kiekviena akimirka egzistuoja tik tiek, kiek ji sunaikino ankstesniąją, savo tėvą, kad ir pati taip pat sparčiai būtų sunaikinta; kaip praeitis ir ateitis (nepriklausomai nuo jų turinio padarinių) yra tokios pat niekingos kaip koks nors sapnas, o dabartis – tik netįsi ir netvari riba tarp vienos ir kitos, lygiai taip pat ir kitose pagrindo principo formose mes pamatysime tą patį niekingumą ir suprasime, kad tiek laikas, tiek ir erdvė, o kaip ji, taip ir visa, kas kartu yra joje ir laike, vadinasi, visa, kas kyla iš priežasčių bei motyvų, visa pasižymi tik reliatyvia būtimi, egzistuoja tik per kitą ir jo dėlei ir yra tos pačios prigimties, t.y. irgi egzistuoja tik tokiu pat mastu. Šio požiūrio esmė sena: jo laikydamasis, jau Herakleitas apgailestavo dėl amžinos

daiktų tėkmės; jo objektą Platonas nuvertino kaip nuolat tampantį, bet niekada nesantį; Spinoza tai vadino tik vienintelės esančios ir išliekančios vientisos substancijos akcidencijomis; Kantas šitaip pažintą dalyką priešino daiktams savaime, kaip gryną reiškinį; pagaliau senovės indų išmintis byloja: „Tai Maja, apgaulės apdangalas, uždengiantis mirtingųjų akis ir leidžiantis jiems matyti pasaulį, apie kurį negalima pasakyti nei kad jis egzistuoja, nei kad jo nėra, nes jis panašus į sapną, panašus į saulės atspindį smėlyje, kurį keleivis iš tolo palaiko vandeniu, arba į numestą virvagalį, kuris jam atrodo esąs gyvatė". (Šitie palyginimai kartojami daugybėje Vedų ir Puranų vietų.) Tačiau tai, ką visi tie mąstytojai galvojo ir apie ką jie šnekėjo, yra ne kas kita, o kaip tik tai, ką mes čia apžvelgiame dabar: pasaulis kaip vaizdinys, pavaldus pagrindo principui.

§ 4

Kas pažino tą pagrindo principo pavidalą, kuris reiškiasi grynajame laike ir kuriuo remiasi bet koks skaičius ir skaičiavimas, tas kartu pažino ir visą laiko esmę. Jis yra daugiau niekas, tik būtent šitas pagrindo principo pavidalas ir neturi jokių kitų savybių. Seka yra pagrindo principo pavidalas laike; seka yra visa laiko esmė. Toliau, kas pažino pagrindo principą, kaip jis viešpatauja grynojoje stebimojoje erdvėje, tas kartu visiškai suvokė visą erdvės esmę: juk pastaroji absoliučiai yra ne kas kita, kaip jos dalių tarpusavio sąlygotumų galimybė, vadinama *padėtimi*. Jos išsamus nagrinėjimas ir iš to atsirandančių rezultatų išdėstymas abstrakčiomis sąvokomis patogesnio naudojimo dėlei yra visas geometrijos turinys. Lygiai taip pat, kas pažino tą pagrindo principo pavidalą, kuris viešpatauja minėtų formų (laiko ir erdvės) turiniui, jų suvokiamumui, t.y. materijai, taigi pažino priežastingumo dėsnį, tas kartu pažino ir visą materijos esmę; juk pastaroji yra niekas kita, tik priežastingu-

mas, – tai tiesiogiai įžvelgia kiekvienas, įsimąstęs į šį dalyką. Materijos būtis yra jos veikimas; jokios kitos jos būties neįmanoma net pamąstyti. Tik veikdama, ji pripildo erdvę, pripildo ji laiką; jos poveikis tiesioginiam objektui (kuris pats yra materija) nulemia stebėjimą, vien tik kuriame ji egzistuoja; kiekvieno kito materialaus objekto poveikio kitam padarinys pažinus tik tiek, kiek pastarasis dabar kitaip negu anksčiau veikia tiesioginį objektą, – tik tuo ir pasireiškia minėtasis padarinys. Taigi priežastis ir padarinys yra visa materijos esmė: jos būtis yra jos veikimas (detaliau apie tai žr. traktate *Apie pagrindo principą [Über den Satz vom Grunde]*, § 21, S. 77). Todėl viso materialumo esmė labai tiksliai pavadinta Wirklichkeit[2]; šis žodis daug tikslesnis negu realybė (Realität)*. Tai, ką materija veikia, vėl yra tik materija: todėl visa jos būtis ir esmė yra tik dėsninga kaita, kurią viena jos dalis sukelia kitoje; vadinasi, jos būtis ir esmė yra visiškai reliatyvi, išsiskleidžianti tik jos pačios ribose galiojančiame santykyje, tad visai tokia pat kaip laikas, visai tokia pat kaip erdvė.

Tačiau laikas ir erdvė, kiekvienas sau, akivaizdžiai įsivaizduojami ir be materijos, o materija be jų neįsivaizduojama. Vien forma, kuri nuo jos neatskiriama, suponuoja *erdvę;* o jos veikimas, kuris yra visa jos būtis, visada apima tik kokį nors pokytį, t.y. tam tikrą *laiko* apibrėžtį. Tačiau laikas ir erdvė suponuojami materijos ne tik kiekvienas atskirai, bet jos esmę sudaro jųdviejų vienis, nes toji esmė, kaip parodyta, yra veikimas, priežastingumas. Visi įsivaizduojami nesuskaičiuojami reiškiniai ir būsenos galėtų rymoti vienas šalia kito begalinėje erdvėje, netrukdydami vienas

* „Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat" [Kai kuriais atvejais stulbina žodžių savybė ir senovinės kalbos bruožas daug ką pažymėti labai išraiškingai] (Seneca: *Epistulae,* 81 [9]).

kitam, arba sekti vienas paskui kitą begaliniame laike, netrikdydami vienas kito; tada visai nebūtų reikalingi jų neišvengiami tarpusavio santykiai ir net nepritaikoma juos lemianti taisyklė; vadinasi, tokiu atveju, net esant jiems vienas šalia kito erdvėje ir kintant laike, kol kiekviena iš tų dviejų formų egzistuotų ir tekėtų savaime, nesisiedama su kita, nebūtų jokio priežastingumo, o kadangi priežastingumas sudaro tikrąją materijos esmę, tai nebūtų ir materijos. Tačiau priežastingumo principas yra reikšmingas ir būtinas tik todėl, kad kitimo esmė yra ne paprasta santykių savaime kaita, o priešingai, ta, kad toje pačioje erdvės vietoje dabar esama *vienos* būsenos, o po to *kitos*, ir tuo pačiu laiko momentu *čia* esama vienos būsenos, o *ten* kitos; tik šitoks abipusis laiko ir erdvės apsiribojimas taisyklei, pagal kurią turi vykti kitimas, suteikia reikšmę, o kartu ir būtinumą. Taigi tai, kas nulemiama priežastingumo dėsnio, yra ne būsenų kaita grynajame laike, o toji seka tam tikros apibrėžtos erdvės atžvilgiu, ir ne būsenų egzistavimas tam tikroje apibrėžtoje vietoje, o šioje vietoje tam tikru apibrėžtu laiku. Kaita, t.y. priežastingumo dėsnio nulemtas kitimas, visada pririšta prie tam tikros apibrėžtos erdvės dalies ir tam tikros apibrėžtos laiko dalies – susijusių ir esančių *tuo pat metu*. Todėl priežastingumas erdvę suvienija su laiku. Tačiau mes matėme, kad veikimas, taigi priežastingumas, sudaro visą materijos esmę; vadinasi, ir joje erdvė bei laikas turi būti suvienyti, t.y. ji privalo kartu pasižymėti ir laiko, ir erdvės savybėmis, nors jos viena kitai ir prieštarauja, o kartu ji turi apimti tai, kas kiekviename iš jų atskirai visai neįmanoma, t.y. nenutrūkstamą laiko tėkmę ir sustingusį nekintantį erdvės tvarumą; begalinį materijos dalumą nulemia anie abu. Štai kodėl pirmiausia per ją pasirodo *buvimas kartu* (Zugleichsein), kurio negalėtų būti nei vien tik laike, nepripažįstančiame jokio *vienas šalia kito*, nei vien tik erdvėje, kurioje nėra *prieš, po to* arba *dabar*. O daugelio būsenų

buvimas kartu ir sudaro pačią tikrovės esmę: juk tik per jį tampa galima *trukmė*, kuri pažini tik iš kaitos to, kas trunka, esančio šalia to, kas egzistuoja; tačiau tik dėl to, kad kaitoje išlieka tai, kas trunka, kaita yra *pokytis*, t.y. kokybės ir formos pasikeitimas, išliekant nepakitusiai substancijai, t.y. materijai*. Grynojoje erdvėje pasaulis būtų sustingęs ir nejudrus be jokio *vienas po kito*, jokio kitimo, jokio veikimo; o be veikimo išnyksta ir materijos vaizdinys. Kita vertus, grynajame laike viskas būtų taku: be pastovumo, be *vienas šalia kito*, vadinasi, be jokio *kartu* ir dėl to be jokios trukmės; vadinasi, vėlgi nebūtų jokios materijos. Tik susijungus laikui ir erdvei atsiranda materija, t.y. kartu-buvimo galimybė, o todėl ir galimybė trukmės, o iš jos – substancijos pastovumo kintant būsenoms galimybė**. Iš esmės būdama laiko ir erdvės junginys, materija esmingai paženklinta abiejų. Ji parodo savo kilmę iš erdvės iš dalies per formą, kuri nuo jos neatskiriama, bet ypač (kadangi kaita būdinga tik laikui, yra tik jame, o pati savaime nėra kažkas pastovu) per savąjį pastovumą (substanciją), kurio tikrumas kaip tik dėl to gali būti a priori iki galo išvestas iš erdvės tikrumo***. O savąją kilmę iš laiko ji atskleidžia savo kokybe (akcidencija), be kurios ji niekada nesireiškia ir kuri visada yra tik priežastingumas, poveikis kitai materijai, vadinasi, kaita (laiko sąvoka). Tačiau šio veikimo dėsningumas visada susijęs ir su erdve, ir su laiku kartu ir tik todėl turi reikšmę. Kokia būsena turi pasirodyti *šiuo* laiku *šioje* vietoje – štai apibrėžtis, kurią tik ir apima priežastingumo dėsnis. Šiuo pagrindinių materijos apibrėžčių išvedimu iš a priori mums žinomų mūsiškio pažinimo formų

* Kad materija ir substancija yra tas pat, parodyta *Priede*.

** Tai atskleidžia, kuo grindžiamas kantiškasis materijos aiškinimas, pagal kurį ji yra „tai, kas juda erdvėje": juk judėjimas susideda tik iš erdvės ir laiko vienybės.

*** O ne iš laiko pažinimo, kaip mano Kantas; detaliau apie tai žr. *Priedą*.

remiasi tai, kad kai kurias jos savybes mes pažįstame a priori, pavyzdžiui, erdvės užpildymą, t.y. nepersmelkiamumą, t.y. veiklumą; toliau – tįsumą, begalinį dalumą, patvarumą, t.y. nesunaikinamumą, ir pagaliau judrumą; priešingai, sunkį, nepaisant jo visuotinumo, vis dėlto reikėtų priskirti pažinimui a posteriori, nors Kantas *Metafiziniuose gamtamokslio pagrinduose* [*Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*, S. 71, Rosenkranz' Ausgabe S. 377] pateikia jį, kaip pažinų a priori.

Tačiau kaip objektas apskritai egzistuoja subjektui kaip jo vaizdinys, taip ir kiekviena atskira vaizdinių klasė egzistuoja tik tam tikrai, irgi atskirai, subjekto apibrėžčiai, kuri vadinama tam tikra pažintine galia. Laiko ir erdvės savaime subjektyvų koreliatą Kantas vadino grynuoju juslumu; kadangi Kantas pirmasis nutiesė čia kelią, šis pavadinimas gali būti išsaugotas, nors jis ir ne visai tinkamas, nes juslumas jau suponuoja materiją. Subjektyvus materijos arba priežastingumo (o tai yra tas pat) koreliatas yra intelektas, ir daugiau jis nėra niekas. Pažinti priežastingumą yra jo vienintelė funkcija, vienintelė jo galia, ir ji yra didelė, daug apimanti, įvairiai pritaikoma, bet neabejotinai ta pati visomis savo apraiškomis. Priešingai, bet koks priežastingumas, vadinasi, ir bet kokia materija, o kartu su ja ir visa tikrovė, egzistuoja tik intelektui, per intelektą ir intelekte. Pirmasis, paprasčiausias ir nuolatinis intelekto pasireiškimas yra realaus pasaulio stebėjimas; jis yra tik priežasties pažinimas iš padarinio; todėl bet koks stebėjimas – intelektinis. Vis dėlto jo niekada nebūtų įmanoma pasiekti, jeigu tam tikras veikimas nebūtų išeities tašku. Tačiau tai yra veikimas, nukreiptas į gyvulinės kilmės kūnus. Todėl jie yra subjekto *tiesioginiai objektai*; visų kitų objektų stebėjimas vyksta jiems tarpininkaujant. Pokyčiai, patiriami kiekvieno gyvulinio kūno, pažinūs betarpiškai, t.y. juntami, ir, kadangi šitas poveikis tuojau pat susiejamas su jo priežastimi, tai ir atsiranda

pastarosios, kaip tam tikro *objekto*, stebinys. Šis žingsnis prie priežasties nėra jokia išvada, grindžiama abstrakčiomis sąvokomis; jis vyksta ne per refleksiją, ne savavališkai, o betarpiškai, neišvengiamai ir teisingai. Tai būdas, kuriuo pažįsta *grynasis intelektas*, be kurio niekada nebūtų stebėjimo, o liktų tik miglotas, augalinio tipo, tiesioginio objekto pokyčių suvokimas; šitie pokyčiai be jokios prasmės sektų vienas įkandin kito, jeigu tik neturėtų reikšmės valiai, kaip skausmas ir pasitenkinimas. Tačiau kaip pakilus saulei pasirodo regimasis pasaulis, taip ir intelektas *vienu* ypu, savo vienintele, paprasta funkcija miglotą, nieko nesakantį pojūtį paverčia stebiniu. Tai, ką jaučia akis, ausis, ranka, nėra stebinys: tai tik duomenys. Tik kai intelektas pereina nuo padarinio prie priežasties, atsiranda pasaulis kaip stebinys, išsiskleidžiantis erdvėje, besikeičiantis forma, o pagal materiją trunkantis amžinai: juk intelektas susieja erdvę ir laiką materijos vaizdinyje, t.y. veiklume. Šis pasaulis kaip vaizdinys, egzistuodamas tik intelekto dėka, egzistuoja ir dėl intelekto. Pirmame savo traktato *Apie regėjimą ir spalvas [Über das Sehen und die Farben]* skyriuje aš jau parodžiau, kaip iš juslių pateikiamų duomenų intelektas kuria stebinį, kaip lygindamas įspūdžius, gaunamus iš to paties objekto skirtingomis juslėmis, kūdikis išmoksta stebėti, kaip būtent tik šitai leidžia paaiškinti daugelį juslinių fenomenų – paprastą matymą dviem akim, sudvejintą matymą esant žvairumui arba dėl nevienodai nutolusių daiktų, stovinčių vienas už kito ir tuo pat metu pagaunamų akies, ir visokių iliuzijų, atsirandančių dėl staigių pokyčių juslių organuose. Tačiau daug išsamiau ir giliau šį svarbų klausimą aš išdėsčiau savo traktato *Apie pagrindo principą* antrajame leidime, § 21. Visa, kas pasakyta ten, visai tiktų ir čia, ir todėl iš tikrųjų turėtų būti čia pakartota. Tačiau kadangi man beveik taip pat šleikštu nurašinėti save, kaip ir kitus, ir kadangi, be to, aš nepajėgiu išdėstyti tai geriau, negu padaryta ten,

tai užuot čia kartojęsis, nurodau tą veikalą ir tariu, kad jis yra žinomas.

Tai, kaip mokosi regėti vaikai ir operuoti aklieji iš prigimties; paprastas dukart sudvejintas matymas dviem akim; sudvejintas matymas ir lytėjimas juslių organams persistūmus iš jų įprastinės padėties; objektų matymas normaliai, nors jų vaizdas akyse apverstas; perkėlimas ant objektų spalvos, kuri yra tik vidinė funkcija; poliarinis akies veiklos paskirstymas ir pagaliau stereoskopas – visa tai tvirti ir nenuneigiami įrodymai, kad bet koks *stebinys* nėra tik juslinis, bet ir intelektinis, grynas *intelektinis priežasties pažinimas iš padarinio,* ir todėl suponuoja priežastingumo dėsnį, nuo kurio pažinimo priklauso bet koks stebinys ir todėl bet koks patyrimas pagal savo pirminę ir pilnutinę galimybę. Bet ne priešingai; priežastinio dėsnio pažinimas nepriklauso nuo patyrimo, kaip tvirtino Hume'o skepticizmas, paneigiamas tik čia išdėstytais argumentais. Juk priežastingumo pažinimo nepriklausomybė nuo bet kokio patyrimo, t.y. jo aprioriškumas, gali būti išvestas tik pripažinus bet kokio patyrimo priklausomybę nuo jo; o tai savo ruožtu galima padaryti tik čia pateiktu ir tik ką išdėstytu metodu įrodžius, kad priežastingumo pažinimas apskritai glūdi stebinyje, kurio srityje skleidžiasi bet koks patyrimas, vadinasi, kad jis visiškai apriorinis patyrimo atžvilgiu, jo suponuojamas kaip sąlyga, bet pats jo nesuponuoja; tačiau šito neįmanoma padaryti tuo būdu, kuriuo tai bandė daryti Kantas ir kurį aš kritikavau traktato *Apie pagrindo principą* § 23.

§ 5

Bet reikia saugotis didelio nesusipratimo, kad (kadangi stebinys įtarpintas priežastingumo pažinimo) tarp objekto ir subjekto egzistuoja priežasties ir padarinio santykis; priešingai, toks santykis visada egzistuoja tik tarp tiesioginio

ir įtarpinto objekto, t.y. visada tik tarp objektų. Kaip tik ši klaidinga prielaida lemia neprotingą ginčą dėl išorinio pasaulio realumo, ginčą, kuriame susiduria dogmatizmas ir skepticizmas, ir pirmasis pasireiškia tai kaip realizmas, tai kaip idealizmas. Realizmas objektą supranta kaip priežastį ir jos poveikį perkelia į subjektą. Fichte's idealizmas objektą laiko subjekto padariniu. Tačiau kadangi – ir tai reikia nuolat pabrėžti – tarp subjekto ir objekto nesama santykio pagal pagrindo principą, tai neįmanoma įrodyti nei vieno, nei kito iš šių dviejų teiginių, ir skepticizmas pergalingai puldinėjo abu. Kaip priežastingumo dėsnis, kaip sąlyga, yra išankstinis stebinio ir patyrimo atžvilgiu, ir todėl jo negalima iš jų (kaip manė Hume'as) pažinti, taip objektas ir subjektas, kaip pirminė sąlyga, yra išankstinis bet kokio pažinimo atžvilgiu, vadinasi, ir pagrindo principo atžvilgiu, nes pastarasis yra tik bet kokio objekto forma, neišvengiamas jo pasireiškimo būdas, o objektas visada jau suponuoja subjektą, todėl tarp jų negali būti jokio priežasties ir padarinio santykio. Mano traktatas *Apie pagrindo principą* kaip tik ir turi įrodyti, kad šio principo turinys yra esminė bet kokio objekto forma, t.y. bendras bet kokios objektyvios būties būdas, kaip kažkas, kas būdinga objektui savaime: bet toks būdamas, objektas visur suponuoja subjektą kaip savo būtiną koreliatą; vadinasi, pastarasis visada lieka už pagrindo principo galiosenos ribų. Ginčas dėl išorinio pasaulio realumo nulemtas kaip tik šitokios neteisingos pagrindo principo galiosenos perkėlimo ir į subjektą; ir dėl šitokio nesusipratimo šis ginčas lieka nesuprantamas sau pačiam. Viena vertus, realistinis dogmatizmas, vaizdinį laikydamas objekto padariniu, siekia atskirti juos abu – vaizdinį ir objektą, o tuo tarpu jie abu yra *viena*; be to, jis taria esant nuo vaizdinio visai skirtingą priežastį, objektą savaime, nepriklausomą nuo subjekto, o tai kažkas visai neįmanoma; juk būtent kaip objektas jis jau visada suponuoja subjektą ir todėl visada lieka tik jo

vaizdinys. Remdamasis ta pačia neteisinga prielaida, skepticizmas, priešingai šiam požiūriui, teigia, kad vaizdinyje visada esama tik padarinio, bet niekada priežasties, vadinasi, niekada nepažįstame būties, o visada tik objektų poveikį; bet pastarasis galbūt nė kiek nepanašus į pirmąją, o ir apskritai visai klaidingai pripažįstamas, nes priežastingumo principas išvedamas tik iš patyrimo, kurio realumas vėl turi būti grindžiamas kaip tik juo. Čia derėtų pamokyti abu: pirma, kad objektas ir vaizdinys yra tas pat; antra, kad stebimų objektų *būtis* yra būtent jų *veikimas*, kad kaip tik pastarasis sudaro daikto būtį ir reikalauti objekto būties už subjekto vaizdinio ir realaus daikto būties, skirtingos nuo jo veikimo, yra beprasmybė ir prieštaravimas; kad todėl kokio nors intuityviai suvokto objekto veikimo būdo pažinimas išsemia patį objektą, nes jis yra objektas, t.y. vaizdinys, nes, be to, pažinimui jame nieko nebelieka. Kaip tik todėl erdvėje ir laike stebimasis pasaulis, pasireiškiantis kaip grynasis priežastingumas, yra visiškai realus; ir jis be išlygų yra tai, kas jis rodosi esąs, o jis visiškai ir be išlygų rodosi esąs vaizdinys, susaistytas priežastingumo dėsnio. Tuo pasireiškia jo empirinė tikrovė. Tačiau, kita vertus, bet koks priežastingumas yra tik intelekte ir intelektui; tasai visai realus, t.y. veikiantis pasaulis savaime visada sąlygotas intelekto ir be jo yra niekas. Tačiau ne tik dėl to, bet jau vien todėl, kad apskritai neįmanoma neprieštaringai mąstyti jokio objekto be subjekto, dogmatikui, kuris išorinio pasaulio realumą skelbia esant nepriklausomą nuo subjekto, mes turime paaiškinti, kad toks realumas absoliučiai neįmanomas. Visas objektų pasaulis yra ir lieka vaizdinys ir kaip tik todėl visiškai ir visiems laikams sąlygotas subjekto: t.y. jam būdingas transcendentalinis idealumas. Bet kaip tik todėl jis nėra nei apgaulė, nei regimybė: jis pasirodo esąs toks, koks jis yra iš tikrųjų: kaip vaizdinys, ir net kaip eilė vaizdinių, kurių bendras ryšys yra pagrindo

principas. Toks būdamas, pasaulis suprantamas sveikam protui net savo vidine prasme ir šnekasi su juo visiškai suprantama kalba. Tik protui, iškreiptam postringavimų, gali šauti į galvą ginčytis dėl jo realumo, ir tai visada atsitinka neteisingai taikant pagrindo principą, kuris nors ir susieja vieną su kitu visus vaizdinius, kad ir kokiai klasei jie priklausytų, tačiau niekada jų nesusieja su subjektu arba su kažkuo, kas nebūtų nei subjektas, nei objektas, o būtų tik objekto pagrindas; tai nesąmonė, nes tik objektai gali būti pagrindu, ir visada tik objektų pagrindu.

Jeigu išsamiau patyrinėsime šio klausimo apie išorinio pasaulio realumą kilmę, pastebėsime, kad, be nurodyto neteisingo pagrindo principo taikymo tam, kas yra už jo veikimo srities, dar prisideda ypatingas jo formų painiojimas, būtent: toji forma, kurią jis turi tik sąvokų arba abstrakčių vaizdinių atžvilgiu, perkeliama į juslinius vaizdinius, realius objektus, ir reikalaujama pažinimo pagrindo iš tokių objektų, kurie gali turėti tik tapsmo pagrindą. Žinoma, abstraktiems vaizdiniams, sąvokoms, susietoms į sprendinius, pagrindo principas viešpatauja ta prasme, kad kiekvienas iš jų savo vertę, savo galioseną, visą savo egzistavimą, šiuo atveju vadinamą *tiesa*, gauna tik sprendinį susiejus su kažkuo, kas yra anapus jo, su savo pažinimo pagrindu, prie kurio, vadinasi, reikia visada sugrįžti. Priešingai realiems objektams, jusliniams vaizdiniams, pagrindo principas viešpatauja ne kaip *pažinimo* pagrindo, o kaip *tapsmo* pagrindo principas, kaip priežastingumo principas: kiekvienas iš šių objektų jau atidavė savo duoklę tuo, kad jis *tapo*, t.y. atsirado kaip padarinys iš priežasties; vadinasi, pažinimo pagrindo reikalavimas čia negalioja ir neturi jokios prasmės, o priklauso visai kitai objektų klasei. Todėl juslinis pasaulis, kol prie jo liekama, stebėtojui nekelia nei nepasitikėjimo, nei abejonės; čia nesama nei klaidos, nei tiesos; jos išstumtos į abstrakcijų, į refleksijos sritį. Čia gi pasaulis atsiveria juslėms ir intelektui

ir su naivia tiesa rodo esąs tas, kas jis yra – juslinis vaizdinys, dėsningai išsiskleidžiantis priežastingumo ryšiuose.

Tiek, kiek klausimą apie išorinio pasaulio realumą mes nagrinėjome iki šios vietos, jis visada atsirasdavo iš savęs nesupratusio proto klystkelių, ir todėl į šį klausimą buvo galima atsakyti tik paaiškinus jo turinį. Ištyrinėjus visą pagrindo principo esmę, santykį tarp objekto ir subjekto ir tikrąsias juslinio stebėjimo savybes, jis turėjo išnykti savaime, nes jame nebeliko jokios prasmės. Tačiau, be minėtos, grynai spekuliatyvinės kilmės, jis turi visai kitą, grynai empirinį šaltinį, nors ir čia jis vis dar keliamas spekuliatyviais tikslais; ir šiuo požiūriu jis turi daug suprantamesnę prasmę, negu anuo. Ši prasmė tokia: mes sapnuojame; ar visas mūsų gyvenimas nėra sapnas? Arba apibrėžčiau: ar esama patikimo kriterijaus, leidžiančio sapną atskirti nuo tikrovės, fantazijas – nuo realių objektų? Nuoroda į mažesnį sapnuojamo vaizdinio gyvumą ir aiškumą, palyginti su realiu vaizdiniu, neverta jokio dėmesio, nes dar niekas jų realiai nepalygino, o galima buvo lyginti tik sapno *prisiminimą* su dabartine tikrove. Kantas šį klausimą sprendžia šitaip: „Vaizdinių rišlumas pagal priežastingumo principą skiria gyvenimą nuo sapno". Bet juk ir sapne visos atskirybės taip pat susijusios pagal pagrindo principą visais jo pavidalais, ir šis ryšys nutrūksta tik tarp gyvenimo ir sapno, ir tarp atskirų sapnų. Todėl Kanto atsakymas galėjo skambėti tik taip: *ilgas* sapnas (gyvenimas) pasižymi nuolatiniu rišlumu pagal pagrindo principą, bet jis nesusijęs su *trumpais* sapnais, nors kiekvienam iš jų būdingas tas pats rišlumas: taigi tarp antrųjų ir pirmųjų tas tiltas sugriautas, ir pagal tai juos galima atskirti. Tačiau pagal tokį kriterijų tyrinėti, ar kas prisisapnavo, ar atsitiko iš tikrųjų, būtų labai sunku, o dažnai ir neįmanoma; juk mes visai nepajėgiame grandis po grandies apžvelgti priežastinio ryšio

tarp kiekvieno išgyvento įvykio ir dabartinės akimirkos, tačiau dėl to nesakome, kad toks įvykis prisisapnavo. Todėl realiame gyvenime, norint atskirti sapną nuo tikrovės, tokiais tyrinėjimais paprastai nesinaudojama. Faktiškai vienintelis kriterijus, leidžiantis sapną skirti nuo tikrovės, yra grynai empirinis prabudimo faktas, kuris visai aiškiai ir apčiuopiamai nutraukia priežastinį ryšį tarp susapnuotų ir realių dalykų. Puikų šio dalyko patvirtinimą randame pastaboje, kurią Hobbesas pateikia *Leviathane*, 2 sk.: sapnus mes ir vėliau lengvai laikome tikrove, jei užmigome nejučiom, apsirengę, ir ypač jei visos mintys buvo užimtos kokios nors užduoties ar ketinimo, kurie sapne mums rūpi taip pat kaip ir būdraujant; tokiais atvejais prabudimas pastebimas taip pat menkai kaip ir užmigimas; sapnas susilieja su tikrove ir susimaišo su ja. Tada, žinoma, belieka taikyti tik kantiškąjį kriterijų; bet jeigu ir po to, kaip dažnai būna, negalima visiškai atskleisti priežastinio ryšio su dabartimi arba jo nebuvimo, tada visam laikui liks nenustatyta, ar koks įvykis prisisapnavo, ar nutiko iš tikrųjų. Šiuo atveju mums labai aiškiai atsiskleidžia artima giminystė tarp gyvenimo ir sapno: mes galime nesigėdyti ją pripažinti po to, kai ją pripažino ir išsakė daugelis didžių protų. Vedos ir Puranos visam realaus pasaulio, kurį jos vadina Majos skraiste, pažinimui nežino geresnio palyginimo kaip sapnas ir vartoja jį dažniausiai. Platonas dažnai sako, kad žmonės gyvena tik sapne ir tik filosofas siekia būdrauti. Pindaras sako (*Pythia* 8,135): σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος (umbrae somnium homo) [žmogus yra šešėlio sapnas]; o Sofoklis:

Ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν
Εἴδωλ᾽, ὅσοιπερ ζῶμεν, ἢ κούφην σκιάν.

(Nos enim, quicumque vivimus, nihil aliud esse comperio quam simulacra et levem umbram.)

[Aš matau, kad visi mes, gyvenantieji, esame ne kas kita, kaip lakūs vaiduoklių šešėliai.]

Aiax, 125

Šalia jo garbingiausiai atrodo Shakespeare'as:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep.

[Mes ir patys
Iš medžiagos, tokios pačios, kaip sapnas,
Juk sukurti, ir mūs būtis menka
Sapnais vien atausta[3].]

Tempest, Act 4, Scene 1

Pagaliau Calderónas buvo taip giliai perėmęs šį požiūrį, kad bandė jį nusakyti savo tam tikru mastu metafizinėje dramoje *Gyvenimas – sapnas*.

Po daugelio citatų iš poetų tebus ir man leista išreikšti mintį palyginimu. Gyvenimas ir sapnai yra tos pačios knygos lapai. Rišlus skaitymas reiškia realų gyvenimą. Tačiau kai tik kaskart pasibaigia toji skaitymo valanda (diena) ir ateina atokvėpio laikas, mes dažnai dar atsipalaidavę vartome knygą ir be jokios tvarkos bei ryšio atsiverčiame tai vieną, tai kitą puslapį; dažnai jis jau perskaitytas, dažnai dar nežinomas, tačiau visada iš tos pačios knygos. Toks atskirai skaitomas puslapis neturi ryšio su nuosekliu skaitymu, tačiau jis nedaug jam nusileidžia, jei pagalvojame, kad ir nuoseklaus skaitymo visuma irgi prasideda ir pasibaigia netikėtai, todėl ir ją galima laikyti tik didesniu atskiru puslapiu.

Taigi, nors atskiri sapnai nuo realaus gyvenimo skiriasi tuo, kad jie nepatenka į jame nuolat išsiskleidžiančią rišlią patirtį, ir šį skirtumą parodo prabudimas, tačiau kaip tik pats rišlus patyrimas priklauso realiam gyvenimui kaip jo forma, ir sapnas savo ruožtu priešpriešina jai tam tikrą vidinį rišlumą. Jeigu pažvelgtume iš požiūrio taško, esančio už vieno ir kito, tada jų esmėje neberastume jokio apibrėžto

skirtumo, ir reikėtų kartu su poetais pripažinti, kad gyvenimas yra ilgas sapnas.

Jeigu nuo šio visai savarankiško empirinio šaltinio, iš kurio iškyla klausimas apie išorinio pasaulio realumą, sugrįšime prie jo spekuliatyvinių ištakų, tai, nors ir nustatėme, kad pirmiausia jas lemia neteisingas pagrindo principo taikymas, būtent – subjekto bei objekto santykiui, o be to, jo formų painiojimas, kai pažinimo pagrindo principas perkeliamas į tą sritį, kur galioja tapsmo pagrindo principas, – tačiau vis dėlto šis klausimas vargu ar būtų galėjęs taip rūpėti filosofams, jeigu jame neglūdėtų koks nors tikras turinys ir jeigu jo esmėje nebūtų kokios nors teisingos minties ir prasmės, kaip jo tikrojo šaltinio, apie kurį reikia manyti, kad, vos tik patekęs į refleksijos sritį ir pradėjęs ieškoti savo išraiškos, jis įgijo iškreiptas formas ir virto savęs nesuprantančiais klausimais. Mano galva, taip yra iš tikrųjų; ir kaip tos vidinės klausimo prasmės, kuri nebuvo surasta, gryną išraišką aš siūlau tokią: kas yra šis stebimasis pasaulis be to, kad jis yra mano vaizdinys? Ar jis, mano suvokiamas vienpusiškai, kaip vien tik vaizdinys, yra toks pat kaip ir mano kūnas, kurį aš suvokiu dvejopai: viena vertus, – *vaizdinys*, kita vertus, – *valia*? Šio klausimo išsamesnis paaiškinimas ir patvirtinimas sudarys antrosios knygos turinį, o išvados iš jo užima likusią šio veikalo dalį.

§ 6

Tuo tarpu dabar, šioje pirmojoje knygoje, mes viską nagrinėjame tik kaip vaizdinį, kaip objektą subjektui; ir panašiai kaip į visus kitus realius objektus, ir į savo kūną, iš kurio kyla kiekvienas būdingas pasaulio stebėjimas, mes žvelgiame tik iš pažįstamumo pusės; todėl jis mums irgi yra tik vaizdinys. Tiesa, kiekvieno žmogaus sąmonė, kuri jau priešinosi tam, kad kiti objektai būtų aiškinami tik kaip

vaizdiniai, dar labiau priešinasi dabar, kai savo paties kūną reikia pripažinti esant tik vaizdiniu; taip yra todėl, kad kiekvienam žmogui daiktas savaime, kiek jis reiškiasi kaip jo paties kūnas, yra pažįstamas betarpiškai, o kiek jis objektyvuojasi kituose stebėjimo objektuose, yra pažįstamas tik netiesiogiai. Tačiau mūsų tyrinėjimo eiga šią abstrakciją, šį vienpusišką nagrinėjimo būdą, šį prievartinį atskyrimą to, kas iš esmės vieninga, daro būtiną; todėl tuo tarpu tokį pasipriešinimą reikia nuslopinti ir nuraminti lūkesčiu, kad tolesni svarstymai dabartinių svarstymų vienpusiškumą papildys ir atves prie pilnatviško pasaulio esmės pažinimo.

Taigi kūnas mums čia yra tiesioginis objektas, t.y. toks vaizdinys, kuris subjektui yra pažinimo išeities taškas, nes jis pats su savo betarpiškai pažiniais pokyčiais yra išankstinis priežastingumo principo taikymo atžvilgiu ir todėl teikia jam pirminius duomenis. Kaip parodyta, visą materijos esmę sudaro jos veikimas. Tačiau padarinys ir priežastis egzistuoja tik intelektui, kuris yra ne kas kita, kaip jų subjektyvus koreliatas. Bet intelektas niekada negalėtų būti pritaikomas, jeigu nebūtų kažko kito, kuo jis remiasi. Tas kitas yra gryna juslinė pagava, tas betarpiškas kūno pokyčių suvokimas, kurio dėka kūnas yra tiesioginis objektas. Todėl stebimojo pasaulio pažinimo galimybei reikalingos dvi sąlygos: pirmoji, *išreikšta objektyviai*, būtų kūnų sugebėjimas veikti vienas kitą, sukelti vienas kitame pokyčius; be šios visuotinės visų kūnų savybės nebūtų įmanomas joks stebėjimas, – nepadėtų nė jautrumas, kuriuo pasižymi gyvuliniai kūnai; jeigu šią pirminę sąlygą *išreikšime subjektyviai*, tada galėsime pasakyti: stebėjimą daro galimą pirmiausia intelektas, nes tik iš jo iškyla ir tik jam galioja priežastingumo dėsnis, padarinio ir priežasties galimybė, ir tik jam ir per jį egzistuoja stebimasis pasaulis. Tačiau antroji sąlyga yra gyvulinių kūnų jautrumas, arba tam tikrų kūnų savybė būti tiesioginiais objektais

subjektui. Paprasti pokyčiai, kuriuos patiria juslių organai dėl jų specifinio prisitaikymo prie išorinių poveikių, jau beveik gali būti pavadinti vaizdiniais, nes tokie poveikiai nesukelia nei skausmo, nei pasitenkinimo, t.y. neturi jokios tiesioginės reikšmės valiai ir vis dėlto suvokiami, taigi egzistuoja tik *pažinimui*; todėl aš ir sakau, kad kūnas *pažinus* betarpiškai, yra *tiesioginis objektas*. Tačiau sąvokos „objektas" čia negalima imti jos tikrąja prasme, kadangi per šitą betarpišką kūno pažinimą, kuris yra išankstinis intelekto taikymo atžvilgiu ir yra tik juslinė pagava, kūnas dar nepasirodo kaip *objektas*, o pasirodo tik jį veikiantys kūnai, nes bet koks pažinimas įmanomas tik per intelektą ir intelektui, vadinasi, ne iki, o po jo pritaikymo. Todėl kaip tikrasis objektas, t.y. kaip erdvėje stebimas vaizdinys, kūnas, panašiai kaip kiti objektai, pažįstamas tik netiesiogiai, priežastingumo dėsnį taikant vienos kūno dalies poveikiui kitai, pavyzdžiui, kai akis mato kūną, ranka jį lyti. Vadinasi, vien tik bendras jutimas mūsų nesupažindina su mūsiškio kūno forma. Tik per pažinimą, tik vaizdinyje, t.y. tik smegenyse, mums pirmąkart pasireiškia mūsų pačių kūnas kaip tįsus, išskaidytas, organiškas; aklasis iš prigimties šį vaizdinį įgyja tik palaipsniui, per duomenis, kuriuos jam pateikia lytėjimas; berankis aklasis niekada neįstengtų suvokti savo kūno formos arba, geriausiu atveju, palaipsniui spręstų apie ją ir ją konstruotų, veikiamas kitų kūnų. Štai su tokia išlyga reikia suprasti tai, kad kūną mes vadiname tiesioginiu objektu.

Beje, atsižvelgiant į tai, kas pasakyta, visi gyvuliniai kūnai yra tiesioginiai objektai, t.y. tarnauja kaip pasaulio stebėjimo išeities taškai viską pažįstančiam ir todėl niekada nepažiniam subjektui. Todėl *pažinimas*, kartu su jo nulemtu judėjimu pagal motyvus, yra *tikroji gyvuliškumo esmė*, kaip kad judėjimas pagal dirgiklius sudaro augalų esmę; o neorganiniai

kūnai neturi kitokio judėjimo, išskyrus tą, kurį sukelia realios priežastys siauriausia šio žodžio prasme. Visa tai aš išsamiau paaiškinau traktate *Apie pagrindo principą,* 2 leid., § 20, *Etikoje*, pirmajame traktate, 3 ir *Apie regėjimą ir spalvas*, § 1 – tai aš ir nurodau.

Iš to, kas pasakyta, aišku, kad visi gyvūnai, net patys netobuliausi, turi intelektą: juk jie visi pažįsta objektus, ir šis pažinimas, kaip motyvas, nulemia jų judesius. Visų gyvūnų ir visų žmonių intelektas yra tas pats, visur turi visiškai tą pačią paprastą formą – priežastingumo pažinimą, perėjimą nuo padarinio prie priežasties ir nuo priežasties prie padarinio, ir daugiau nieko. Tačiau jo aštrumo laipsniai ir jo pažintinės srities ribos labai skirtingos, įvairios ir išdėstytos daugelyje pakopų, pradedant žemiausia, kur pažįstamas tik priežastinis santykis tarp tiesioginio ir netiesioginio objekto, t.y. kur intelekto pakanka tik tam, kad nuo kūno patirto poveikio galima būtų pereiti prie jo priežasties ir stebėti ją kaip objektą erdvėje, ir baigiant aukščiausiais priežastinio ryšio tarp netiesioginių objektų pažinimo laipsniais: toks pažinimas įsismelkia į pačius sudėtingiausius priežasčių ir padarinių gamtoje derinius. Bet ir šitoks pažinimas dar vis priklauso intelektui, o ne protui, kurio abstrakčios sąvokos gali padėti suvokti, įtvirtinti ir susieti tai, kas betarpiškai pagauta intelekto, tačiau niekada negali sukurti paties supratimo. Kiekviena gamtos jėga ir kiekvienas gamtos dėsnis, kiekvienas atvejis, per kurį jie pasireiškia, iš pradžių turi būti betarpiškai pažinti intelekto, suvokti intuityviai ir tik po to in abstracto, protui, gali įeiti į reflektyvinę sąmonę. Intuityvi, tiesioginė intelektinė pagava buvo Roberto Hookeso atliktas traukos dėsnio atradimas ir tokios daugybės didingų reiškinių aiškinimas šiuo vienu dėsniu (tai vėliau patvirtino Newtono apskaičiavimai); tas pats buvo ir Lavoisier deguonies ir jo svarbaus

vaidmens gamtoje atradimas; tas pats buvo ir Goethe's fizinių spalvų kilmės atskleidimas. Visi šitie atradimai yra ne kas kita, kaip teisingas tiesioginis perėjimas nuo padarinio prie priežasties, iš kurio tuojau pat kyla gamtos jėgos, pasireiškiančios per visas tos pačios rūšies priežastis, tapatumo pažinimas. Ir visa toji įžvalga yra tik laipsniu besiskiriantis pasireiškimas tos pačios vienintelės intelekto funkcijos, kurios dėka ir gyvūnas stebi priežastį, veikiančią jo kūną, kaip objektą erdvėje. Todėl ir visi tie didieji atradimai, panašiai kaip stebėjimas ir kiekvienas intelekto pasireiškimas, irgi yra betarpiška įžvalga ir, kaip tokia, yra akimirkos kūrinys, apperçu, intuicija, o ne ilgos abstrakčių išprotavimų grandinės padarinys; išprotavimai tarnauja tik tam, kad betarpišką intelektinį pažinimą galima būtų užfiksuoti abstrakčiomis sąvokomis, t.y. padaryti jį aiškesnį, t.y. susikurti galimybę jį aiškinti ir padėti suprasti kitiems.

Intelekto aštrumas suvokiant priežastinius santykius tarp netiesiogiai pažinių objektų pritaikomas ne tik gamtotyroje (kuri už visus savo didžiuosius atradimus dėkinga jam), bet ir praktiniame gyvenime, kur jis vadinamas protingumu; tuo tarpu pirmuoju atveju jį geriau tiktų vadinti įžvalgumu, minties skvarbumu. Tikslia žodžio prasme protingumas žymi tik valiai tarnaujantį intelektą. Tačiau tarp šių sąvokų negalima nubrėžti griežtų ribų, nes jos žymi tą pačią funkciją to paties intelekto, jau veikiančio kiekviename gyvūne, stebinčiame objektus erdvėje. Aukščiausiai išvystyta, ši funkcija arba teisingai pagal esamą padarinį suranda gamtos reiškiniuose nežinomą priežastį ir šitaip duoda medžiagą protui nustatyti visuotines taisykles, kaip gamtos dėsnius; arba, žinomas priežastis pritaikydama tikslingiems veiksmams, išranda sudėtingas sumanumo reikalaujančias mašinas; arba, nukreipta į motyvaciją, permato subtilias intrigas ir machinacijas ir jas sugriauna, arba tiksliai paskirsto žmones

pagal juos valdančius motyvus ir po to savo nuožiūra kaip mašinas juos pradeda judinti svertais ir smagračiais, ir kreipia juos jų tikslų link.

Tikrąja to žodžio prasme intelekto stoka vadinama *kvailumu* ir tai yra būtent *bukumas taikant priežastingumo dėsnį*, nesugebėjimas betarpiškai suvokti ryšio tarp priežasties ir padarinio, motyvo ir poelgio. Kvailys nemato natūralių reiškinių ryšio nei ten, kur jie veikia patys, nei ten, kur jais sąmoningai naudojamasi, t.y. mašinose; todėl jis mielai tiki kerais ir stebuklais. Kvailys nepastebi, kad atskiri asmenys, regimai nepriklausomi vienas nuo kito, iš tikrųjų elgiasi pagal išankstinį susitarimą; todėl jį lengva mistifikuoti ir intriguoti – jis nepastebi paslėptų motyvų patarimuose, kuriuos jam duoda žmonės, sprendimuose, kuriuos jie išsako, ir t.t. Bet jam visada trūksta vieno dalyko: aštrumo, greitumo, lengvumo taikant priežastinį dėsnį, t.y. intelekto galios. Didžiausias ir nagrinėjama prasme labiausiai pamokantis kvailumo pavyzdys, kokį man yra tekę kada nors matyti, buvo silpnaprotis vienuolikametis berniukas beprotnamyje; jis turėjo protą, nes kalbėjo ir suprato, tačiau pagal intelektą buvo atsilikęs labiau už daugelį gyvulių. Kai tik aš ateidavau, jis žiūrinėdavo ant mano kaklo kabantį akinių stiklą, kuriame atsispindėjo kambario langai ir už jų augančių medžių viršūnės; tai kiekvieną sykį jį labai stebino ir džiugino, ir jo nuostaba nemažėjo, nes jis nesuprato tos visai tiesioginės atspindžio priežasties.

Jau žmonių intelekto aštrumo laipsnis būna labai nevienodas, o jo skirtumai tarp įvairių gyvūnų rūšių dar žymesni. Tačiau visiems, netgi tiems, kurie artimi augalams, intelekto pakanka tiek, kiek jo reikia pereiti nuo padarinio tiesioginiame objekte prie tarpininko kaip priežasties, t.y. prie stebėjimo, prie objekto suvokimo, nes kaip tik pastarasis ir daro juos gyvūnais, duodamas jiems galimybę judėti pagal

motyvus ir šitaip ieškoti maisto ar bent jau griebti jį. Tuo tarpu augalai juda tik dirginami ir privalo arba laukti tiesioginio dirginimo poveikio, arba nunykti, nes ieškoti dirgiklio ar jį pasigauti jie nesugeba. Tobuliausiuose gyvūnuose mus stebina jų didelis išradingumas, būdingas šuniui, drambliui, beždžionei ar lapei, kurios išradingumą taip meistriškai aprašė Buffonas. Pagal šiuos protingiausius gyvūnus mes galime pakankamai tiksliai išmatuoti, kiek pajėgus intelektas be proto, t.y. be abstraktaus pažinimo sąvokomis pagalbos; iš pačių savęs šito taip gerai mes negalime nustatyti, nes mumyse intelektas ir protas nuolat vienas kitą paremia. Štai kodėl gyvūnų intelekto pasireiškimai dažnai pranoksta arba nuvilia mūsų lūkesčius. Viena vertus, mus stulbina išradingumas to dramblio, kuris, nors keliaudamas per Europą jau buvo perėjęs daugelį tiltų, kartą nesiryžo žengti ant tilto, kuris jam pasirodė per silpnas, kad išlaikytų jo svorį, nors ir matė, kad per tą tiltą, kaip ir įprasta, ėjo žmonių ir arklių vora. Kita vertus, mus stebina, kad protingi orangutangai nepakursto juos šildančio laužo, įmesdami pagalių: šis atvejis parodo, kad čia jau reikalingas toks sumanumas, kuris nebeįmanomas be abstrakčių sąvokų. Priežasties ir padarinio pažinimas, kaip bendra intelekto forma, gyvūnams būdinga netgi a priori; tai visiškai aišku vien iš to, kad ji jiems, kaip ir mums, yra bet kokio išorinio pasaulio pažinimo per stebėjimą išankstinė sąlyga. Jei dar reikia specialaus įrodymo, pakanka pasižiūrėti, kaip, pavyzdžiui, visai mažas šunytis, net labai norėdamas, nesiryžta nušokti nuo stalo, nes jis numato savo kūno svorio poveikį, nors anksčiau ir nėra turėjęs atitinkamo patyrimo. Tačiau spręsdami apie gyvūnų intelektą, turime vengti priskirti jam tai, kuo pasireiškia instinktas, tiek nuo intelekto, tiek nuo proto visiškai skirtinga savybė, kuri visgi labai panaši į vieningą jų veikimą. Tačiau šio klausimo čia

nenagrinėsime, o imsimės jo, antrojoje knygoje tyrinėdami harmoniją arba vadinamąją gamtos teleologiją; jam skirtas visas 27 papildymų skyrius.

Intelekto stoką pavadinome *kvailumu*; vėliau pamatysime, kad proto taikymo praktikoje stoka yra *kvailystė*; sprendimo sugebėjimo stoka – *naivumas*; pagaliau dalinė arba visiška atminties stoka – *pamišimas*. Bet apie viską savo vietoje.

Tai, kas teisingai pažinta *proto*, yra *tiesa*, t.y. abstraktus sprendinys, turintis pakankamą pagrindą (traktatas *Apie pagrindo principą*, § 29 ir toliau); tai, kas teisingai pažinta intelekto, yra *tikrovė*, t.y. teisingas perėjimas nuo padarinio tiesioginiame objekte prie jo priežasties. *Tiesos* priešingybė yra *klaida*, kaip *proto* apgaulė; *tikrovės* priešingybė yra *regimybė*, kaip *intelekto* apgaulė. Išsamesnį visų tų dalykų aptarimą galima rasti mano traktato *Apie regėjimą ir spalvas* pirmajame skyriuje.

Regimybė atsiranda tada, kai tą patį padarinį gali sukelti dvi visiškai skirtingos priežastys, iš kurių viena veikia labai dažnai, o kita – retai; intelektas, neturėdamas duomenų atskirti, kuri iš dviejų priežasčių čia veikia, nes padarinys visai vienodas, visada pasirenka įprastinę priežastį, o kadangi jo veikla ne reflektyvinė ir diskursyvinė, o tiesioginė ir betarpiška, toji tariama priežastis pasirodo mums kaip stebimasis objektas, kuris ir yra regimybė. Tai, kaip tokiu būdu atsiranda dvigubas regėjimas ir dvigubas lytėjimas, jeigu juslių organai yra nenormalioje padėtyje, aš paaiškinau nurodytoje vietoje ir tuo pačiu pateikiau nepaneigiamą įrodymą, kad stebėjimas egzistuoja tik per intelektą ir intelektui. Kiti tokios intelektinės apgaulės arba regimybės pavyzdžiai – panardinta į vandenį lazda, kuri atrodo perlaužta; vaizdai sferiniuose veidrodžiuose, esant išgaubtam paviršiui pasirodantys šiek tiek už jo, o esant įgaubtam

paviršiui – gerokai arčiau jo. Šiam reiškiniui priskirtinas mėnulis, tariamai didesnis virš horizonto, nei zenite: tai ne optinis reiškinys, nes, kaip parodo mikrometras, akis pagauna mėnulį zenite net šiek tiek didesniu regėjimo kampu, negu horizonte, tačiau intelektas, kuris mėnulio ir žvaigždžių šviesos susilpnėjimo horizonte priežastimi laiko didesnį jų nuotolį, kaip ir žemiškus objektus jį matuodamas atmosferine perspektyva, mėnulį horizonte dėl šios priežasties laiko daug didesniu negu zenite, ir net dangaus skliautą virš horizonto – labiau išsiplėtusiu, t.y. suplotu. Tas pats neteisingas vertinimas pagal atmosferinę perspektyvą verčia mus labai aukštus kalnus, kurių viršūnės įsirėžusios į gryną permatomą orą, laikyti esančius arčiau, nei iš tikrųjų, jų aukščio sąskaita; toks Monblanas, jeigu žvelgiama į jį iš Salenche.

Ir visi tie apgaulingi vaiduokliai stovi prieš mus mūsų betarpiškame stebėjime, kurio negalima pašalinti jokiu proto samprotavimu. Pastarasis gali apsaugoti tik nuo klaidos, t.y. nuo nepakankamai pagrįsto sprendimo, jam priešpriešindamas kitą, teisingą: pavyzdžiui, protas gali in abstracto pripažinti, kad mėnulio ar žvaigždžių šviesos susilpnėjimo priežastis horizonte yra didesnis oro tankis, o ne didesnis nuotolis; tačiau visais minėtais atvejais regimybė išlieka, priešingai bet kokiam abstrakčiam pažinimui, nes intelektas visiškai ir ryškiai atskirtas nuo proto, kaip nuo pažintinio sugebėjimo, būdingo tik žmogui; ir net pačiame žmoguje intelektas savaime yra neprotingas. Protas visada gali tik *žinoti*; o intelektui, nepriklausančiam nuo proto įtakos, lemta tik stebėti.

§ 7

Prie to, kas apžvelgta, reikia dar pridurti štai ką. Iki šiol išeities tašku mes laikėme ne objektą ir ne subjektą, o *vaizdinį*, kuris jau apima ir suponuoja juos abu, nes

suskilimas į objektą ir subjektą yra jo pirmoji, bendriausioji ir esmingiausioji forma. Todėl mes ją apžvelgėme pačią savaime ir visų pirma, o po to (nors dėl pagrindinių dalykų nurodėme įvadinį traktatą) nagrinėjome kitas, jai pavaldžias formas – laiką, erdvę ir priežastingumą, kurie būdingi tik objektui; tačiau kadangi tos formos esmingos jam *pačiam savaime,* o objektas savo ruožtu esmingas subjektui *pačiam savaime,* jos gali būti išvestos ir iš subjekto, t.y. pažintos a priori, ir šiuo požiūriu į jas galima žiūrėti kaip į bendrą anųdviejų ribą. Bet visoms joms galima pritaikyti bendrą išraišką – pagrindo principą, kaip aš išsamiai parodžiau įvadiniame traktate.

Toks metodas mūsų nagrinėjimo būdą visiškai skiria nuo visų iki šiol buvusių filosofijų, kurios visos išeities tašku imdavo arba objektą, arba subjektą ir šitaip vieną stengėsi aiškinti iš kito, be to, pasiremdamos pagrindo principu; o mes, priešingai, išlaisviname nuo jo viešpatavimo santykį tarp objekto ir subjekto, tam viešpatavimui atiduodami tik objektą. Būtų galima manyti, kad minėtos alternatyvos pavyko išvengti mūsų dienomis atsiradusiai ir išgarsėjusiai tapatybės filosofijai, nes savo išeities tašku ji laiko ne objektą ir ne subjektą, o kažką trečia – proto žiūra pažinų absoliutą, kuris nėra nei objektas, nei subjektas, o yra kažkas neutralaus abiejų atžvilgiu. Nors aš, visiškai neturėdamas proto žiūros sugebėjimo, nedrįstu samprotauti apie tą garbųjį neutralumą ir absoliutą, vis dėlto, remdamasis ir mums, profanams, prieinamais proto intuityvistų protokolais, turiu pasakyti, kad ir toji filosofija negali išvengti minėtosios dviejų klaidų priešingybės. Kadangi, nors joje subjekto ir objekto tapatybė ne mąstoma, o įžiūrima intelektualiai ar pagaunama, pasineriant į ją, ji neišvengia abiejų priešingų klaidų; atvirkščiai, veikiau ji tik suvienija jas abi, nes pati suskyla į dvi disciplinas, būtent į transcendentalinį idealizmą, koks yra Fichte's mokymas apie Aš, pagal pagrindo dėsnį objektą

išvedantis arba išaudžiantis iš subjekto ir, antra, į natūrfilosofiją, kuri panašiai iš objekto palaipsniui leidžia atsirasti subjektui, taikydama metodą, vadinamą konstravimu, apie kurį aš nedaug nutuokiu, tačiau man aišku, kad jis yra tam tikras procesas pagal pagrindo principą įvairiais jo pavidalais. Gilios išminties, glūdinčios tame konstravime, aš iš anksto atsisakau, nes man, visiškai neturinčiam proto žiūros, visi ja paremti mokymai negali nebūti knyga su septyniais antspaudais. Ir šiuo atveju yra taip, kad – keista pasakyti – tokios giliamintiškos teorijos man sukelia įspūdį, tarsi aš girdėčiau tik baisingą ir be galo nuobodų tuščiažodžiavimą.

Nors sistemoms, išeities tašku imančioms objektą, visas stebimasis pasaulis ir jo tvarka visada kelia problemą, tačiau objektas, kurį jos ima kaip išeities tašką, ne visada yra tas pasaulis ar jo pamatinis elementas – materija. Šias sistemas veikiau galima skirstyti pagal keturias galimų objektų klases, nustatytas mano įvadiniame traktate. Štai galima tarti, kad pirmoji iš tų klasių, arba realus pasaulis, tapo išeities tašku Taliui ir joniečiams, Demokritui, Epikūrui, Giordano Bruno ir prancūzų materialistams. Antrąją klasę, arba abstrakčią sąvoką, išeities tašku laikė Spinoza (būtent – grynai abstrakčią ir tik savo apibrėžime egzistuojančią substancijos sąvoką), o anksčiau – eléjiečiai. Trečiąja klase, t.y. laiku, vadinasi, skaičiais, rėmėsi pitagoriečiai ir kinų filosofija, išdėstyta *I ching [Permainų knygoje]*. Pagaliau ketvirtoji klasė, t.y. valios aktas, motyvuotas pažinimo, tapo išeities tašku scholastams, mokiusiems apie kūrimą iš nieko, atliekamą antpasaulinės, asmeninės būtybės valios aktu.

Nuosekliausiai ir giliausiai galima įgyvendinti objektyvųjį metodą, jeigu jis reiškiasi kaip grynas materializmas. Jis taria, kad materija, o kartu su ja laikas ir erdvė, egzistuoja absoliučiai ir peržengia santykį su subjektu, kuriame, beje, visa tai tik ir egzistuoja. Toliau savo kelrode žvaigžde jis

pasirenka priežastingumo dėsnį, jį laikydamas savaimine daiktų tvarka, veritas aeterna, šitaip peržengdamas intelektą, kuriame ir kuriam ir egzistuoja priežastingumas. Po to jis bando surasti pirminę, paprasčiausią materijos būseną ir išvesti iš jos visas kitas, nuo grynojo mechanizmo kildamas prie chemizmo, poliarumo, augalijos ir gyvūnijos. Ir jeigu tai pavyktų padaryti, tai paskutinė grandinės grandis būtų gyvulinis jautrumas, pažinimas, kuris, vadinasi, būtų tik paprasta materijos modifikacija, jos būsena, sukelta priežastingumo. Ir jeigu mes eitume įkandin materializmo su stebimaisiais vaizdiniais, tai kartu su juo pasiekę jo viršūnę, patirtume staigų olimpinio juoko priepuolį, nes, tarsi prabudę iš miego, staiga pastebėtume, kad jo paskutinis, taip sunkiai pasiektas rezultatas – pažinimas – kaip būtina sąlyga buvo suponuotas jau pirmajame išeities taške, grynojoje materijoje, ir nors mes kartu su juo įsivaizdavome, kad mąstome materiją, iš tikrųjų turėjome galvoje ne ką kita, kaip materiją įsivaizduojantį subjektą, ją matančią akį, ją lytinčią ranką, ją pažįstantį intelektą. Šitaip nelauktai atsiskleistų milžiniškas petitio principii [įrodymo pagrindo išgvelbimas], nes paskutinė grandis staiga pasirodytų esanti tas atramos taškas, ant kurio kabojo jau pirmoji, ir grandinė virstų ratilu, o materialistas taptų panašus į baroną Miunhauzeną, kuris, plaukiodamas ant arklio vandenyje, suspaudžia kojomis savo arklį ir ištraukia save iš vandens už savosios styrančios kaselės. Todėl pamatinis materializmo absurdas pasireiškia tuo, kad jis, išeities tašku laikydamas *objektyvumą*, tą patį *objektyvumą* laiko lemiamu aiškinamuoju principu, ar tai būtų *materija* in abstracto, t.y. tik *mąstoma* materija, ar materija, jau įgijusi formą, empirinį pavidalą, t.y. *medžiaga*, pavyzdžiui, cheminiai elementai ir jų paprasčiausi junginiai. Visa tai jis priima kaip kažką, kas egzistuoja savaime ir absoliučiai, ir iš to išveda tiek organinę gamtą, tiek pagaliau pažįstantį subjektą ir šitaip juos visiškai paaiškina. O iš

tikrųjų visa, kas objektyvu, jau savaime įvairiai sąlygota pažįstančiojo subjekto su jo pažintinėmis formomis ir jį jau suponuoja, ir todėl visiškai išnyksta, pašalinus subjektą. Taigi materializmas yra bandymas betarpišką duotį paaiškinti iš netiesioginės duoties. Visa, kas objektyvu, tįsu, veiklu, žodžiu, materialu, ir ką materializmas laiko tokiu solidžiu savo teorijos pamatu, kad nuoroda į jį (ypač jei jo esmė galų gale redukuojama į stūmį ir atostūmį) jau laikoma savaime pakankamu dalyku; visa tai, sakau aš, yra aukščiausiu mastu duota tik netiesiogiai ir sąlygiškai ir todėl egzistuoja tik reliatyviai. Juk visa tai yra perėję per smegenų mašineriją ir fabrikavimą ir todėl jau įėję į jo formas – laiką, erdvę, priežastingumą, per kuriuos tik ir pasirodo kaip tįsumas erdvėje ir veikimas laike. Iš tokios duoties materializmas siekia paaiškinti net betarpišką duotį, vaizdinį (kuriame visa tai yra), o galiausiai net valią. O iš tikrųjų – atvirkščiai, kaip tik iš valios reikia aiškinti visas tas pamatines jėgas, kurios pasireiškia per priežastingumo grandinę, o todėl – dėsningai. Vadinasi, teiginį, kad pažinimas yra materijos modifikacija, galima tiek pat teisėtai atremti visai priešingu, – kad bet kokia materija yra tik subjekto pažinimo modifikacija, kaip jo vaizdinys. Nepaisant to, iš esmės bet kokios gamtotyros tikslas ir idealas – iki galo įgyvendintas materializmas. Tai, kad pastarąjį čia mes pripažįstame esant visai neįmanomą, patvirtina kita tiesa, kuri išaiškės toliau: ji skelbia, kad joks tikras mokslas, t.y. sisteminis pažinimas, grindžiamas pagrindo principu, niekada negali pasiekti galutinio tikslo ir negali duoti visai patenkinamo paaiškinimo, nes jis niekada neįsismelkia į vidinę pasaulio esmę, niekada neišeina už vaizdinio ribų, o priešingai, supažindina tik su vieno vaizdinio santykiu su kitu.

Kiekvieno mokslo išeities taškas visada yra dvi pagrindinės duotys. Viena jų – visuomet pagrindo principas kokiu nors pavidalu, kaip organonas; kita – jo specialus objektas,

kaip problema. Štai geometrijos problema yra erdvė, o būties pagrindas – organonas; aritmetikos problema – laikas, o būties pagrindas joje – organonas; logikos problema – sąvokų pačių savaime ryšiai, o pažinimo pagrindas – organonas; istorijos problema – didieji ir masiniai žmonių nuveikti darbai, motyvacijos dėsnis – organonas; pagaliau gamtotyros problema yra materija, o priežastingumo dėsnis – jos organonas, ir todėl jos tikslas – laikantis priežastingumo grandinės visas galimas materijos būsenas redukuoti viena į kitą ir galiausiai į vieną būseną, o po to vėl išvesti jas vieną iš kitos ir galiausiai iš vienos būsenos. Todėl gamtotyroje stovi priešpriešiais dvi kraštutinės būsenos: toji materijos būsena, kur ji mažiausiai, ir toji būsena, kur ji labiausiai yra tiesioginis subjekto objektas, t.y. pati negyviausia ir grubiausia materija, pirminė medžiaga ir, priešingai, žmogaus organizmas. Pirmosios gamtotyra ieško kaip chemija, antrosios – kaip fiziologija. Tačiau iki dabar nepasiektas nė vienas iš šių kraštutinumų, ir kažkas pažinta tik tarp jųdviejų. O ir perspektyvos yra gan beviltiškos. Remdamiesi prielaida, kad kokybinis materijos dalumas, skirtingai nuo kiekybinio, nėra begalinis, chemikai stengiasi vis labiau mažinti jos elementų skaičių (dabar jų yra apie 60). O jeigu jie prieitų iki dviejų elementų, siektų juos redukuoti į vieną. Juk homogeniškumo dėsnis veda prie hipotezės apie pradinę cheminę materijos būseną, būdingą jai pačiai savaime ir pirminę, palyginti su visomis kitomis būsenomis, kurios nebūdingos materijai pačiai savaime ir yra tik jos atsitiktinės formos ir kokybės. Kita vertus, neįmanoma suprasti, kaip šita būsena galėjo patirti kokį nors cheminį pakitimą, kai dar nebuvo antrosios būsenos, galinčios veikti pirmąją. Šitaip cheminiam aiškinimui iškyla tas pats sunkumas, su kuriuo mechaninio aiškinimo srityje susidūrė Epikūras, bandęs paaiškinti, kokiu būdu vienas atomas pirmąkart nukrypo nuo pirmapradės savo judėjimo

krypties. Šitą patį iš savęs atsirandantį, neišvengiamą ir neišsprendžiamą prieštaravimą galima suvokti tiesiog kaip cheminę *antinomiją:* kaip mes ją randame čia, pirmajame iš dviejų ieškomų gamtotyros kraštutinumų, taip surasime jo atitikmenį ir antrajame. Pasiekti šį antrąjį gamtotyros kraštutinumą taip pat maža vilties, nes tampa vis aiškiau, jog cheminės realybės niekada nebus įmanoma redukuoti į mechaninę, o organinės – į cheminę ar elektrinę. O tie, kurie mūsų dienomis vėl leidžiasi į šį klaidingą kelią, netrukus paliks jį, pritilę ir susigėdę, kaip ir visi jų pirmtakai. Apie tai išsamiau bus kalbama kitoje knygoje. Čia tik tarp kitko paminėti sunkumai gamtotyrai iškyla jos pačios srityje. Kaip filosofija, ji būtų materializmas; o kaip matėme, jis, jau gimdamas, savo širdyje nešiojasi mirtį, nes jis peržengia subjektą ir pažinimo formas, kurias suponuoja tiek pati grubiausia materija, nuo kurios jam norėtųsi pradėti, tiek ir organizmas, prie kurio jis nori ateiti. Juk „nėra objekto be subjekto" yra principas, visiems laikams padarantis materializmą neįmanomą. Saules ir planetas, be akies, kuri jas regi, ir be intelekto, kuris jas pažįsta, galima išreikšti žodžiais, tačiau šie žodžiai vaizdiniui yra tik sideroxylon,[4] medinė geležis. Tačiau, kita vertus, priežastingumo dėsnis ir juo besiremiantis gamtos stebėjimas bei tyrinėjimas mums leidžia daryti tvirtą prielaidą, kad kiekvienas aukštai organizuotas materijos būvis laike atsirado po grubesnio, kad gyvuliai egzistavo anksčiau už žmones, žuvys – anksčiau už sausumos gyvūnus, augalai irgi anksčiau už pastaruosius, neorganinė gamta egzistavo anksčiau už organinę. Vadinasi, pirmapradė masė turėjo praeiti ilgą pokyčių virtinę, kol galėjo atsimerkti pirmoji akis. Ir vis dėlto nuo šios pirmosios atsimerkusios akies, nors ji būtų priklausiusi ir vabzdžiui, kaip nuo būtino pažinimo tarpininko pareina viso pasaulio būtis; juk tik šiam pažinimui ir šiame pažinime ir egzistuoja pasaulis, ir be to pažinimo jo neįmanoma net mąstyti, nes

jis yra tik vaizdinys ir kaip toks reikalauja subjekto kaip savo būties palaikytojo. Netgi pats tas ilgas laikotarpis, pilnas nesuskaičiuojamų pokyčių, per kuriuos materija kilo nuo formos prie formos, kol pagaliau neatsirado pirmas pažįstantis gyvūnas, – netgi pats tas laikas mąstomas tik tokios sau tapačios sąmonės, nes tas laikas yra jos vaizdinių seka, jos pažinimo forma ir be jos praranda bet kokią prasmę ir virsta niekuo. Taigi, viena vertus, mes matome, kad viso pasaulio būtis neišvengiamai priklauso nuo pirmosios pažįstančios būtybės, nors ji būtų ir visai netobula; kita vertus, tas pirmasis pažįstantis gyvūnas irgi neišvengiamai ir visiškai priklauso nuo ilgos iki jo buvusios priežasčių ir padarinių grandinės, į kurią jis įjungtas kaip mažutėlė grandis. Žinoma, tuos du prieštaraujančius požiūrius, kuriuos mes prieiname išties vienodai neišvengiamai, galima pavadinti kita mūsų pažinimo *antinomija* ir laikyti ją pirmosios antinomijos, surastos pirmajame gamtotyros kraštutinume, atitikmeniu. Tuo tarpu keturios Kanto antinomijos, kaip aš parodysiu jo filosofijos kritikoje, pridėtoje prie šio veikalo, yra niekuo nepagrįstas pramanas. Tačiau šitas galiausiai prieš mus iškylantis prieštaravimas išsisprendžia taip, kad, šnekant Kanto kalba, laikas, erdvė ir priežastingumas galioja ne daiktui savaime, o tik jo reiškiniui, kurio forma jie yra. Mano kalba tai reiškia, kad objektyvusis pasaulis, pasaulis kaip vaizdinys, yra ne vienintelė, o tik viena, tarsi išvirkštinė pusė pasaulio, kuris turi ir visai kitą pusę, kuri yra jo vidinė esmė, jo branduolys, daiktas savaime. Ją mes apžvelgsime kitoje knygoje, pagal betarpiškiausią jos objektyvaciją pavadindami ją valia. Tačiau pasaulis kaip vaizdinys, kurį mes čia ir nagrinėjame, be abejonės, prasideda tik tada, kai atsimerkia pirmoji akis. Be šio pažinimo tarpininko pasaulis egzistuoti negali, vadinasi, neegzistavo ir anksčiau. Tačiau be tos akies, t.y. be pažinimo, nebuvo ir *anksčiau*, nebuvo jokio laiko. Betgi ne laikas turi pradžią, o bet kokia

pradžia yra jame. Tačiau, kadangi laikas yra pati bendriausia pažįstamumo forma, į kurią įsisieja visi reiškiniai pagal priežastingumo ryšį, kartu su pirmuoju pažinimu atsiranda ir jis (laikas), nusidriekiantis begalybėn į abi puses. O reiškinys, pripildantis šią pirmąją dabartį, kartu turi būti pažintas kaip priežastingai susaistytas ir priklausantis nuo reiškinių eilės, nusidriekiantis į begalinę praeitį, kuri pati savo ruožtu irgi sąlygota tos pirmosios dabarties, kaip ir priešingai – pastaroji sąlygota pirmosios. Vadinasi, tiek pirmoji dabartis, tiek praeitis, iš kurios ji kyla, priklauso nuo pažįstančiojo subjekto ir be jo yra niekas, tačiau jis neišvengiamai lemia tai, kad ši pirmoji dabartis nepasirodo kaip pirmoji, t.y. kaip neturinti motinos – praeities ir kaip laiko pradžia. Pagal būties pagrindo laike principą ji pasirodo kaip praeities padarinys, panašiai kaip kad reiškinys, kurį toji dabartis pripildo, pagal priežastingumo dėsnį pasirodo kaip ankstesnių būsenų, pripildžiusių praeitį, padarinys. Kas mėgsta mitologinius aiškinimus, čia nurodytą pradinį vis dėlto pradžios neturinčio laiko momentą gali įžvelgti Krono (χρόνος) gimimo simbolyje. Kai šis jauniausias titanas iškastravo savo tėvą, nebeatsirasdavo grubūs dangaus ir žemės dariniai ir scenoje pasirodė dievų bei žmonių giminė.

Tokia pozicija, kurios mes priėjome, orientuodamiesi į materializmą, nuosekliausią iš visų filosofinių sistemų, išeities tašku laikančių objektą, leidžia išryškinti neatsiejamą abipusę subjekto ir objekto priklausomybę, o kartu neįveikiamą jų tarpusavio prieštaravimą. Šis žinojimas spiria ieškoti vidinės pasaulio esmės, daikto savaime, jau ne viename iš dviejų vaizdinio elementų, o kažkame, kas visai skiriasi nuo vaizdinio ir kame nesama tokio pirmapradžio, esmingo, o be to, neišsprendžiamo prieštaravimo.

Šiai pozicijai, išeities tašku laikančiai objektą ir iš jo išvedančiai subjektą, stovi priešpriešiais pozicija, išeities tašku laikanti subjektą ir siekianti išvesti iš jo objektą. Pirmoji

pozicija buvo labai paplitusi ir įprasta visose ankstesnėse filosofijose, o vienintelis ir visai šviežias antrosios pavyzdys yra tariamoji Johanno Gottliebo Fichte's filosofija. Todėl šiuo požiūriu reikia jį paminėti, nors jo teorijoje labai nedaug tikros vertės ir vidinio turinio. Ši filosofija apskritai buvo tik akių dūmimas, tačiau, pateikta rimta mina, saikingu tonu, su gyva aistra ir iškalbingai ginama polemizuojant su silpnais priešininkais, ji galėjo išsiskirti ir atrodyti esanti kažkas tikra. Tačiau tikros rimties, kuri nepasiduoda jokioms išorinėms įtakoms ir visada siekia tik vieno tikslo, tiesos, Fichte'i visiškai trūko, kaip, beje, ir visiems panašiems prie aplinkybių prisitaikantiems filosofams. Žinoma, ir būti kitaip negalėjo. Filosofu visada tampama dėl sumaišties, kurią stengiamasi įveikti. Tai yra Platono θαυμάζειν [nuostaba], kurią jis vadina μάλα φιλοσοφικὸν πάθος [labai filosofiniu jausmu; *Theaetetus*, p. 155 D]. Tačiau netikri filosofai nuo tikrų šiuo atveju skiriasi tuo, kad pastariesiems tą sumaištį sukelia paties pasaulio vaizdas, o pirmiesiems, priešingai, tik kokia nors knyga ar užbaigta sistema. Taip atsitiko ir Fichte'i, kadangi jis pasidarė filosofu tik dėl Kanto daikto savaime, o be jo veikiausiai būtų užsiėmęs kitais dalykais ir žymiai sėkmingiau, nes turėjo didelį retorinį talentą. Bet jeigu jis būtų labiau įsigilinęs į knygą, padariusią jį filosofu, *Grynojo proto kritiką*, tai būtų supratęs, kad svarbiausioji jos mintis savo dvasia yra tokia: pagrindo principas nėra veritas aeterna, kaip norėtų visa scholastinė filosofija, t.y. negalioja besąlygiškai iki pasaulio, už jo ir virš jo; jis yra tik reliatyvus ir sąlygiškas, galiojantis tik reiškinyje, nepriklausomai nuo to, ar pasirodo kaip būtinas erdvės ar laiko ryšys, arba kaip priežastingumo ar pažinimo pagrindo dėsnis. Todėl vidinės pasaulio esmės, daikto savaime, niekada negalima surasti, remiantis šiuo dėsniu. Priešingai, visa, kam jis galioja, visada yra priklausoma ir reliatyvu, visada yra tik reiškinys, o ne daiktas savaime. Be to, šis

dėsnis visai neliečia subjekto, o yra tik objektų forma, kurie kaip tik todėl nėra daiktai savaime. Su objektu kartu atsiranda subjektas, o pastarasis suponuoja pirmąjį. Taigi nei objektas su subjektu, nei pastarasis su pirmuoju negali santykiauti kaip padarinys su savo priežastimi. Tačiau visa tai nė kiek nedomino Fichte's; vienintelis įdomus dalykas jam buvo *subjektas kaip išeities taškas,* kurį buvo pasirinkęs Kantas, kad parodytų, jog ankstesnis išeities taškas, objektas, šitaip tapęs daiktu savaime, buvo klaidingas. O Fichte subjektą kaip išeities tašką laikė svarbiausiu dalyku ir, kaip visi pamėgdžiotojai, manydamas, kad jei eis toliau už Kantą, tai ir pranoks jį, šitaip pakartojo tas pačias klaidas, kurias priešingu požiūriu darė ankstesnis dogmatizmas, kaip tik todėl ir susilaukęs Kanto kritikos. Taigi iš esmės niekas nepasikeitė, ir senoji pamatinė klaida – kad objektas ir subjektas tarpusavyje susiję kaip priežastis ir padarinys – išliko, kaip ir anksčiau. Todėl pagrindo principas, kaip ir anksčiau, išsaugojo besąlygišką galioseną, o daiktas savaime, užuot, kaip anksčiau, tapatinamas su objektu, dabar buvo perkeltas į pažinimo subjektą. O visiškas subjekto ir objekto reliatyvumas, parodantis, kad daikto savaime arba pasaulio esmės reikia ieškoti ne juose, o už jų, kaip ir apskritai už ribų viso to, kas egzistuoja santykiškai, kaip ir anksčiau liko nesuprastas. Pagrindo principas Fichte'i, kaip ir visiems scholastams, yra aeterna veritas, tarsi Kanto išvis nebūtų buvę. Kaip senovės dievams dar viešpatavo amžinas likimas, taip scholastų Dievui dar viešpatavo aeternae veritates, t.y. metafizinės, matematinės ir metaloginės tiesos, o kai kurių požiūriu – dar ir moralinio dėsnio valdžia. Tos veritates vienintelės nepriklausė nuo nieko, tačiau dėl jų galiosenos egzistavo ir Dievas, ir pasaulis. Pagal pagrindo principą, kaip tokią veritas aeterna, ir Fichte'i *aš* yra pasaulio, arba *ne-aš,* objekto, pagrindas; todėl objektas yra subjekto padarinys, jo gaminys. Žinoma, pagrindo principą tyrinėti toliau

ar jį kontroliuoti Fichte nesiryžo. Bet jei man reikėtų nurodyti to principo formą, kuria remdamasis Fichte priverčia *ne-aš* išsiskleisti iš *aš*, kaip voratinklį iš voro, tai aš pasakyčiau, kad tai yra būties pagrindo principas erdvėje, nes tik juo remiantis šiokią tokią prasmę ir reikšmę turi tos kankinančios dedukcijos, kurių dėka *aš* iš savęs produkuoja ir fabrikuoja *ne-aš*, ir kurios sudaro beprasmiškiausios ir todėl nuobodžiausios kada nors parašytos knygos turinį.

Taigi toji Fichte's filosofija, šiaip jau neverta net paminėjimo, mums įdomi tik kaip pavėluota atsvara senajam materializmui, kuris išeities tašku nuosekliausiai ėmė objektą, kaip kad ji – subjektą. Kaip materializmas nepastebėjo, kad kartu su paprasčiausiu objektu jis jau suponuoja ir subjektą, taip ir Fichte pražiūrėjo ne tik tai, kad kartu su subjektu (kad ir kaip jis jį tituluotų) jis jau suponavo objektą, nes be jo negalima mąstyti jokio subjekto, bet ir tai, kad bet koks išvedimas a priori ir apskritai bet koks įrodymas remiasi būtinybe, o bet kokia būtinybė remiasi tik pagrindo principu, nes būti būtinam ir kilti iš turimo pagrindo – sąvokos vienareikšmės*. Jis pražiūrėjo ir tai, kad pagrindo principas yra tik bendroji objekto paties savaime forma ir todėl jau suponuoja objektą, bet negalioja iki ir už jo, tad negali jo sukurti ar leisti jam atsirasti savo įstatymų leidybos galia. Apskritai, išeities taškas kaip subjektas ir anksčiau aptartas išeities taškas kaip objektas – abu sutampa tuo, kad grindžiami ta pačia klaida; abiem atvejais iš anksto suponuojama tai, ką siekiama išvesti, t.y. suponuojamas savojo išeities taško būtinas koreliatas.

Nuo šių dviejų priešingų klystkelių mūsų metodas skiriasi toto genere, nes mes išeities tašku laikome ne objektą ir ne subjektą, o *vaizdinį* kaip pirminį sąmonės faktą. O pirminė

* Žr. *Apie keturiopą pagrindo principo šaltinį* [*Die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde*, 2. Aufl., § 49].

ir esmingiausia vaizdinio pamatinė forma yra suskilimas į objektą ir subjektą. Savo ruožtu objekto forma yra pagrindo principas savo skirtingais pavidalais, kiekvienas iš kurių tiek nulemia jam būdingą vaizdinių klasę, kad, kaip parodyta, pažinus tą pavidalą, pažįstama ir visos klasės esmė, nes toji klasė (kaip vaizdinys) yra ne kas kita, kaip pats tas pavidalas: štai laikas yra ne kas kita, kaip būties pagrindas jame pačiame, t.y. seka; erdvė – ne kas kita, kaip pagrindo dėsnis joje pačioje, t.y. padėtis; materija – ne kas kita, kaip priežastingumas; sąvoka (kaip netrukus paaiškės) – ne kas kita, kaip santykis su pažinimo pagrindu. Šitoks visiškas ir visuotinis pasaulio kaip vaizdinio reliatyvumas tiek pagal jo bendriausią formą (subjekto ir objekto), tiek pagal jai pavaldžią formą (pagrindo principo), kaip jau buvo sakyta, mums parodo, kad vidinės pasaulio esmės reikia ieškoti visai kitoje, *nuo vaizdinio visiškai skirtingoje,* pusėje. Ją atskleis kita knyga, kur bus remiamasi faktu, irgi visiškai tikru kiekvienai gyvai būtybei.

Tačiau prieš tai reikia apžvelgti tą vaizdinių klasę, kuri būdinga tik žmogui ir kurios turinį sudaro *sąvoka,* o subjektyvųjį koreliatą – *protas,* tuo tarpu iki šiol apžvelgtų vaizdinių koreliatas buvo intelektas ir juslumas, būdingi kiekvienam gyvūnui*.

§ 8

Kaip iš tiesioginės saulės šviesos pasinerdami į atspindėtą mėnulio šviesą, mes pereiname nuo stebimojo, betarpiško, save atstovaujančio ir laiduojančio vaizdinio prie refleksijos, prie abstrakčių, diskursyvių proto sąvokų, kurios visą savo turinį gauna tik iš stebinčiojo pažinimo ir per santykį su juo. Kol mes laikomės gryno stebėjimo, viskas

* Su šitais pirmaisiais septyniais paragrafais siejasi pirmieji keturi pirmosios papildymų knygos skyriai.

aišku, tvirta ir tikra. Čia nesama nei klausimų, nei abejonių, nei klaidų; ko nors daugiau mes nesiekiame, daugiau negalime, rymome stebinyje, pasitenkiname dabartimi. Stebinys pasitenkina savimi, todėl visa tai, kas kyla tik iš jo ir išsaugoja jam ištikimybę – kaip tikras meno kūrinys – niekada negali būti klaidinga ir paneigiama kokio nors laiko, nes tai nėra jokia nuomonė, o pats dalykas. Tačiau kartu su abstrakčiu pažinimu, su protu, teorijoje atsiranda abejonė ir klaida, praktikoje – rūpestis ir graužatis. Stebimajame vaizdinyje *regimybė* iškreipia tikrovę akimirkai, o tuo tarpu abstrakčiame vaizdinyje *klaida* gali viešpatauti tūkstantmečius, uždėti savo geležinį jungą ištisoms tautoms, užgniaužti kilniausius žmonijos polinkius ir net, padedama savo vergų ir apgautųjų, sukaustyti grandinėmis tuos, kurių ji negali apgauti. Ji yra tas priešas, su kuriuo nelygioje kovoje grūmėsi visų laikų išmintingiausieji protai. Ir tik tai, ką jie iš jos atkovojo, tapo žmonijos savastimi. Štai kodėl verta atkreipti į ją dėmesį iškart, kai tik mes atsistojame ant to pagrindo, kur plyti jos sritis. Nors dažnai buvo sakoma, kad tiesos reikia ieškoti net ten, kur iš jos negalima tikėtis jokios naudos, nes pastaroji pasirodo netiesiogiai ir gali iškilti ten, kur jos nelaukiama, bet aš dar linkęs pridurti, kad lygiai taip pat reikia siekti atskleisti ir sunaikinti kiekvieną paklydimą netgi ten, kur neįmanoma numatyti iš jo kylančios žalos, nes ir pastaroji gali pasirodyti visai netiesiogiai ir iškilti ten, kur visai nelaukiama. Juk kiekviename paklydime glūdi nuodai. Jei dvasia, jei pažinimas žmogų daro žemės viešpačiu, tada nėra nekenksmingų paklydimų, ir, žinoma, nėra garbingų ir šventų paklydimų. Ir paguosdamas tuos, kurie savo jėgas ir gyvenimą aukoja kilniai ir tokiai sunkiai kovai su įvairiausiais paklydimais, aš negaliu susilaikyti čia nepridūręs, kad kol tiesa dar nepasirodė, paklydimas gali jaustis taip puikiai kaip pelėdos ir šikšnosparniai naktyje. Bet veikiau galima laukti, kad pelėdos ir šikšnosparniai saulę nubaidys atgal, į rytus, negu tikėtis, kad pažinta ir

aiškiai bei tobulai išreikšta tiesa vėl bus ištremta, kad senas paklydimas dar sykį netrikdomai įsigalėtų savo platybėse. Tuo ir pasireiškia tiesos jėga: jos pergalė yra sunki ir varginanti, bet, kartą iškovota, ji jau negali būti atmesta.

Be iki šiol apžvelgtų vaizdinių, kurie pagal savo rišlią visumą gali būti redukuoti į laiką, erdvę ir materiją, jei atsižvelgiame į objektą, arba į gryną juslumą ir intelektą (t.y. priežastingumo pažinimą), jei atsižvelgiame į subjektą, – be jų, iš visų žemės gyventojų tik žmoguje iškilo dar ir kitokia pažinimo galia, tik jame pasirodė visai nauja sąmonė, kuri labai taikliai ir įžvalgiai pavadinta *refleksija*. Juk tai iš tikrųjų yra atspindys, kažkas išvestinio iš stebimojo pažinimo. Tačiau jos prigimtis ir savybės yra visai kitokios, nei stebimojo pažinimo, ir ji nepasižymi pastarojo formomis. Ir net pagrindo principas, viešpataujantis kiekvienam objektui, čia turi visai kitą pavidalą. Šita nauja, aukštesnė sąmonė, šitas abstraktus viso intuityvumo atspindys nestebimoje proto sąvokoje ir yra tas vienintelis dalykas, žmogui suteikiantis apdairumą, kuris taip radikaliai jo sąmonę skiria nuo gyvulių sąmonės ir kurio dėka visa jo žemiškoji kelionė taip skiriasi nuo jo neprotingų brolių klaidžiojimo. Vienodai žymiai jis juos pranoksta ir galia, ir kančiomis. Jie gyvena tik dabartyje, o jis, be to, kartu ir praeityje, ir ateityje. Jie patenkina akimirkos poreikius; jis pačiais dirbtiniausiais būdais rūpinasi savo ateitimi ir net tuo laiku, iki kurio jis neišgyvens. Jie pavaldūs akimirkos įspūdžiui, stebimojo motyvo poveikiui; jo elgseną lemia abstrakčios sąvokos, nepriklausomos nuo dabarties. Todėl jis vykdo apgalvotus planus arba veikia pagal maksimas, neatsižvelgdamas į aplinką ir atsitiktinius akimirkos įspūdžius; todėl jis, pavyzdžiui, gali ramiai ruoštis savajai mirčiai, gali neatpažįstamai apsimetinėti ir savo paslaptį nusinešti į kapą. Pagaliau jis įstengia realiai rinktis vieną iš kelių motyvų, nes tik in abstracto tie motyvai, kartu būdami sąmonėje,

gali būti susiję su žinojimu, kad vienas iš jų prieštarauja kitam, ir šitaip varžytis dėl savo valdžios valiai. O po to stipresnis motyvas persveria, tampa apgalvotu valios sprendimu, aiškiai parodydamas, kad jis toks yra. Priešingai, gyvulio elgseną nulemia dabartinis įspūdis. Tik tiesioginės prievartos baimė gali sutramdyti jo troškimus, kol pagaliau toji baimė netampa įpročiu ir nuo to laiko būtent kaip įprotis lemia jo elgesį: tai yra dresūra. Gyvulys junta ir stebi; žmogus, be to, *mąsto* ir *žino:* abu jie *nori.* Savo pojūtį ir nuotaiką gyvulys perduoda kūno judesiais ir garsu; žmogus perteikia savo mintis kitam per kalbą – arba per kalbą nuslepia savo mintis. Kalba yra pirmasis jo proto kūrinys ir būtinas įrankis: štai kodėl graikiškai bei itališkai kalba ir protas žymimi tuo pačiu žodžiu: ὁ λόγος, il discorso. Vokiškas žodis *Vernunft* [protas] kilęs iš *vernehmen* (klausytis), kuris nėra žodžio *hören* [girdėti] sinonimas, o reiškia sąmoningą žodžiais perteikiamų minčių supratimą. Tik padedamas kalbos protas įgyvendina savo svarbiausius dalykus: suderintą daugelio individų veiklą, planingą daugelio tūkstančių bendradarbiavimą, civilizaciją, valstybę; tik kalbos dėka jis kuria mokslą, išsaugoja ankstesnį patyrimą, tai, kas bendra, suspaudžia į vieną sąvoką, perteikia tiesą, platina paklydimą, kuria mąstymą ir meną, dogmas ir prietarus. Gyvulys pažįsta mirtį tik pačioje mirtyje; žmogus sąmoningai, kas valandą artėja prie savo mirties, ir tai kartais verčia neramiai susimąstyti apie gyvenimą net tą, kuris nesuvokia, kad visas gyvenimas turi tokio nuolatinio naikinimo pobūdį. Pirmiausia todėl žmogus ir susikūrė filosofijas bei religijas. Tačiau ar kuri nors iš jų nulėmė tai, kad mes išties labiausiai vertiname jo veiksmuose tokius dalykus kaip savanoriška dorybė ir įsitikinimų taurumas, tai nežinoma. Priešingai, kaip neabejotini, tik joms vienoms būdingi jųdviejų padariniai ir kaip proto produktai šioje srityje prieš mus iškyla stulbinančios, keisčiausios įvairių mokyklų filosofų nuomo-

nės ir keistos, o kartais ir žiaurios įvairiausių religijų žynių apeigos.

Tai, kad visi šitie tokie įvairūs ir platūs reiškiniai atsiranda iš vieno bendro principo, iš tos ypatingos dvasios galios, kuria žmogus skiriasi nuo gyvulių ir kuri buvo pavadinta *protu*, ὁ λόγος, τὸ λογιστικόν, τὸ λόγιμον, ratio, – yra vieninga visų laikų ir tautų nuomonė. Ir visi žmonės sugeba labai gerai atpažinti šio sugebėjimo apraiškas ir pasakyti, kas yra protinga, o kas neprotinga; jie žino, kur protas pradeda prieštarauti kitiems žmogaus sugebėjimams ir savybėms ir galiausiai ko dėl proto stokos niekada negalima tikėtis net iš protingiausio gyvulio. Visų laikų filosofai apskritai vieningai kalba neprieštaraudami tokiai bendrai proto sampratai, o be to, iškelia kai kurias ypač svarbias jo apraiškas, tokias kaip viešpatavimas afektams ir aistroms, sugebėjimas daryti išvadas ir formuoti bendrus principus, netgi tokius, kurie yra tikri iki bet kokio patyrimo, ir t.t. Vis dėlto visi jų tikrosios proto esmės aiškinimai migloti, neapibrėžti, ištęsti, neturintys vienijančio centro. Filosofai iškelia tai vieną, tai kitą apraišką ir todėl dažnai tarp savęs nesutaria. Prie to prisideda dar ir tai, kad šiuo atveju daugelis išeities tašku ima prieštaravimą tarp proto ir apreiškimo, kuris su filosofija neturi nieko bendra ir tik padidina painiavą. Labiausiai krenta į akis tai, kad iki šiol nė vienas filosofas visų šių įvairių proto apraiškų griežtai neredukavo į vieną paprastą funkciją, kurią būtų galima atpažinti jose visose, iš kurios jas visas būtų galima paaiškinti ir kuri todėl išreikštų tikrąją proto esmę. Tiesa, puikusis Locke'as, savajame *Essay Concerning Human Understanding [Traktate apie žmogaus proto prigimtį]*, Kn. 2, sk. 11, § 10 ir 11 visai teisingai pažymi, kad bruožas, žmogų skiriantis nuo gyvulio, yra abstrakčios bendrosios sąvokos. Ir Leibnizas, visai pritardamas, tai kartoja savuosiuose *Nouveaux essais sur l'entendement humain [Naujieji traktatai apie žmogaus protą]*, kn. 2, sk. 11, § 10

ir 11. Tačiau kai Locke'as 4-ojoje knygoje, 17 sk., § 2, 3 pradeda iš tikrųjų aiškinti, kas yra protas, jis visiškai atsisako šito paprasto pagrindinio jo požymio ir taip pat griebiasi nepastovių, neapibrėžtų, nepakankamų nuorodų į išskaidytas ir antrines proto apraiškas. Ir Leibnizas atitinkamoje savo veikalo vietoje apskritai elgiasi lygiai taip pat, tik su didesne painiava ir neaiškumu. Na, o kokiu mastu proto esmės sąvoką supainiojo ir iškraipė Kantas, apie tai aš išsamiai kalbėsiu *Priede*. Kas ryšis, gvildendamas šį klausimą, peržiūrėti aibę filosofinių raštų, atsiradusių po Kanto, tas supras, kad panašiai, kaip valdovų klaidos išperkamos ištisų tautų, taip didžių protų paklydimai skleidžia savo žalingą įtaką ištisoms kartoms, ištisiems šimtmečiams; augdami ir daugindamiesi, galiausiai jie išsigimsta į baisingiausius absurdus. Ir visa tai vyksta dėl to, kad, kaip sako Berkeley: „Few men think; yet all will have opinions" (nedaugelis mąsto, bet visi nori turėti nuomonę) [*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 2, London 1784, I, p. 160].

Kaip intelektas turi tik vieną funkciją – betarpišką santykio tarp priežasties ir padarinio pažinimą, ir realaus pasaulio stebėjimas, taip pat bet koks protingumas, sumanumas bei išradingumas, nors ir labai įvairiai pritaikomi, akivaizdžiai yra ne kas kita, kaip šios paprastos funkcijos apraiškos; taip ir protas turi vieną funkciją – sudaryti sąvoką. Iš šios vienintelės funkcijos labai lengvai ir savaime paaiškėja visi tie anksčiau paminėti reiškiniai, žmogaus gyvenimą skiriantys nuo gyvulio gyvenimo. O tos funkcijos pritaikymą ar nepritaikymą tiesiogiai rodo tai, kas visada ir visur buvo vadinama protingumu arba neprotingumu*.

* Plg. su šiuo paragrafu traktato *Apie pagrindo principą* antrojo leidimo § 26 ir 27.

§ 9

Sąvokos sudaro savarankišką, nuo iki šiol nagrinėtų stebimųjų vaizdinių toto genere skirtingą klasę, būdingą tik žmogaus dvasiai. Todėl mes niekada negalime pasiekti stebimojo, visai akivaizdaus jų esmės pažinimo, o tik abstraktų ir diskursyvų. Todėl būtų absurdiška reikalauti, kad šitos sąvokos būtų įrodytos patyrimu, jei pastarasis suvokiamas kaip realus išorinis pasaulis, kuris juk ir yra stebimasis vaizdinys, arba kad jos, kaip stebimieji objektai, būtų pateiktos akims arba fantazijai. Jas galima tik mąstyti, o ne stebėti, ir tik tie veiksmai, kuriuos jų padedamas atlieka žmogus, yra tikrojo patyrimo objektai. Tokie veiksmai yra kalba, apmąstyta planinga veikla ir mokslas, o be to, visa tai, kas su visu tuo susiję. Akivaizdu, kad šneka, kaip išorinio patyrimo objektas, yra ne kas kita, kaip tobulas telegrafas, perduodantis savavališkus ženklus nepaprastai greitai ir subtiliausiai niuansuodamas. Tačiau ką gi šitie ženklai reiškia? Kaip jie interpretuojami? Kol kitas kalba, ar mes tuojau pat neišverčiame jo kalbos į fantazijos vaizdinius, kurie žaibiškai skrieja pro mus, juda, susijungia, persimaino ir įgauna atspalvį, atitinkantį žodžių antplūdį ir jų gramatines fleksijas? Kokia sumaištis tokiu atveju vyktų mūsų galvoje, klausantis kokios nors šnekos arba skaitant knygą! Taip nebūna jokiu būdu. Mes tiesiogiai pagauname šnekos prasmę, suvokiame ją tiksliai ir apibrėžtai, dažniausiai be fantazijos vaizdinių priemaišų. Šiuo atveju protas byloja protui, laikydamasis savo srityje, o tai, ką jis perduoda ir priima, yra abstrakčios sąvokos, nestebimieji vaizdiniai; nors ir sukurti kartą ir visiems laikams ir būdami palyginti negausūs, jie apima bei pagauna visus nesuskaičiuojamus realaus pasaulio objektus ir jiems atstovauja. Tik tuo paaiškinama, kad joks gyvulys niekada negali nei šnekėti, nei klausytis, nors ir turi tokius kaip mūsų kalbos organus ir stebimuosius vaizdinius. Tačiau kaip tik todėl, kad žodžiai ženklina mūsų

minėtą klasę visai ypatingų vaizdinių, kurių subjektyvus koreliatas yra protas, gyvuliui jie neturi prasmės ir reikšmingumo. Taigi kalba, kaip ir bet koks kitas reiškinys, kurį mes priskiriame protui, ir kaip visa, kas žmogų skiria nuo gyvulio, paaiškinama tik iš šio vieno ir paprasto šaltinio – iš sąvokų, abstrakčių, o ne stebimųjų, bendrų, o ne laike ir erdvėje individualizuotų vaizdinių. Tik atskirais atvejais mes pereiname nuo sąvokų prie stebinio ir susikuriame fantazijos vaizdinius kaip stebimuosius *sąvokų atstovus*, kurie tačiau niekada jų neatitinka. Jie specialiai aptarti traktate *Apie pagrindo principą*, § 28, todėl čia aš nesikartosiu. Su tuo, kas ten pasakyta, galima palyginti tai, ką Hume'as sako dvyliktajame filosofiniame traktate *(Philosophical essays*, p. 244), o Herderis *Metakritikoje* – beje, šiaip jau prastoje knygoje (*Metakritik*, Teil I, S. 274). Platoniškoji idėja, kurią daro galimą fantazijos ir proto susijungimas, yra šio veikalo trečiosios knygos pagrindinis objektas.

Taigi nors sąvokos visiškai skiriasi nuo stebimųjų vaizdinių, vis dėlto jos su jais sueina į būtiną santykį, be kurio nieko nereikštų ir kuris dėl šios priežasties sudaro visą jų esmę ir būtį. Refleksija neišvengiamai yra pirmavaizdiško, stebimojo pasaulio pamėgdžiojimas, pakartojimas, nors pakartojimas visiškai savitas, visai kitos rūšies medžiagoje. Štai kodėl sąvokas visai įmanoma vadinti vaizdinių vaizdiniais. Pagrindo principas ir čia reiškiasi savitu pavidalu. Ir kaip bet kokia forma, kuria jis viešpatauja tam tikrai vaizdinių klasei, sudaro ir apima visą šios klasės esmę, kiek toji klasė yra vaizdiniai, – todėl, kaip matėme, laikas yra tik seka ir daugiau niekas, erdvė – tik padėtis ir daugiau niekas, materija – tik priežastingumas ir daugiau niekas – taip ir visa sąvokų, arba abstrakčių vaizdinių, klasės esmė yra santykis, kuris per juos išreiškia pagrindo principą. Ir kadangi tai yra santykis su pažinimo pagrindu, tai visa abstraktaus vaizdinio esmė virsta tik jo santykiu su kitu

vaizdiniu, kuris yra jo pažinimo pagrindas. Nors tas kitas vaizdinys savo ruožtu irgi gali būti sąvoka arba abstraktus vaizdinys, o pastarasis net gali turėti tokį pat abstraktų pažinimo pagrindą, tačiau iki begalybės šitai tęstis negali; galiausiai pažinimo pagrindų eilė turi užsibaigti tokia sąvoka, kurios pagrindas yra stebimasis pažinimas. Juk visas refleksijos pasaulis remiasi stebimuoju pasauliu, kaip savo pažinimo pagrindu. Todėl abstrakčių vaizdinių klasė, palyginti su kitomis, pasižymi tuo skiriamuoju bruožu, kad pastarosiose pagrindo principas visada reikalauja tik santykio su kitu *tos pačios* klasės vaizdiniu, o abstrakčių vaizdinių atveju galiausiai jis reikalauja santykio su vaizdiniu iš *kitos* klasės.

Tos sąvokos, kurios, kaip sakyta, su stebimuoju pažinimu santykiauja ne tiesiogiai, o per vieną ar net kelias kitas sąvokas, dažniausiai vadinamos abstracta. Priešingai, tos, kurių betarpiškas pagrindas yra stebimasis pasaulis, vadinamos concreta. Tačiau pastarasis pavadinimas visai netinka sąvokoms, kurias jis pažymi, todėl kad ir jos vis dėlto dar yra abstracta, bet jokiu būdu ne stebimieji vaizdiniai. Šitie pavadinimai yra atsiradę iš labai neaiškaus juose numanomo skirtumo supratimo, tačiau, čia paaiškinus, jais galima naudotis. Pirmojo tipo sąvokų, t.y. aukščiausio laipsnio abstracta, pavyzdžiu gali būti tokios sąvokos kaip santykis, dorybė, tyrinėjimas, pradas ir t.t. Antrojo tipo sąvokų, t.y. tų, kurios neteisingai vadinamos concreta, pavyzdžiu gali būti tokios sąvokos: žmogus, akmuo, arklys ir t.t. Jeigu tai nebūtų pernelyg vaizdingas, o todėl šiek tiek komiškas palyginimas, tai pastarąsias būtų galima labai taikliai pavadinti žemutiniu aukštu, o pirmąsias – viršutiniais refleksijos pastato aukštais*.

Kad sąvoka apima daugį, t.y. kad daug stebimųjų ar net abstrakčių vaizdinių su ja santykiauja kaip pažinimo

* Šiuo klausimu žr. antrojo tomo 5 ir 6 skyrius.

pagrindas, t.y. mąstoma per ją, tai nėra, kaip dažniausiai manoma, jos esminė savybė, o yra tik išvestinė, antraeilė jos savybė, kuri netgi ne visada yra faktinė, nors visada suvoktina kaip galimybė. Toji savybė kyla iš to, kad sąvoka yra vaizdinio vaizdinys, t.y. visą jos esmę sudaro tik jos santykis su kitu vaizdiniu. Tačiau kadangi sąvoka nėra pats tas vaizdinys, o pastarasis dažniausiai priklauso visiškai kitai vaizdinių klasei, t.y. yra stebimasis, tai jis gali turėti laiko, erdvės ir kitokias apibrėžtis ir dar visokiausių santykių, kurie sąvokoje visai nemąstomi. Todėl daugelis neesmingai besiskiriančių vaizdinių gali būti jai palenkti. Tačiau ši galiosena daugeliui daiktų yra ne esminis, o atsitiktinis sąvokos bruožas. Todėl galimos tokios sąvokos, kuriomis mąstomas tik vienas realus objektas, bet kurios vis dėlto yra abstrakčios ir visuotinės, o ne atskiri stebimieji vaizdiniai. Tokia, pavyzdžiui, sąvoka, kurią kas nors susidaro apie konkretų miestą, pažįstamą jam vien tik iš geografijos. Nors šiuo atveju mąstomas tik šitas vienas miestas, tačiau gali egzistuoti keli tam tikromis detalėmis besiskiriantys miestai, kuriems visiems ši sąvoka tiktų. Vadinasi, sąvoka yra visuotinė ne dėl to, kad ji atitraukta nuo daugelio objektų, o priešingai, skirtingi daiktai gali būti mąstomi ta pačia sąvoka todėl, kad visuotinumas, t.y. atskirybės apibrėžimo nebuvimas, esmingas jai kaip abstrakčiam proto vaizdiniui.

Iš to, kas pasakyta, aišku, kad kiekviena sąvoka – kaip tik todėl, kad ji yra abstraktus ir nestebimas, vadinasi, ne visiškai apibrėžtas vaizdinys, – pasižymi tuo, kas vadinama apimtimi arba sfera; ir ji pasižymi tuo net tada, kai egzistuoja tik vienas vienintelis ją atitinkantis objektas. Mes visada matome, kad kiekvienos sąvokos sfera turi ką nors bendra su kitų sąvokų sferomis, t.y. kad ja iš dalies mąstoma tas pat, kas ir atitinkamomis kitomis sąvokomis. Ir šitaip esti nepaisant to, kad, jeigu tai yra iš tikrųjų skirtingos sąvokos, kiekviena iš jų ar bent jau viena iš dviejų apima ką nors

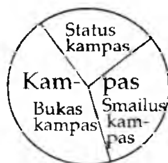
tokio, ko nesama kitoje. Šitaip santykiauja kiekvienas subjektas su savo predikatu. Pažinti šį santykį reiškia *spręsti.* Šias sferas pavaizduoti erdvinėmis figūromis yra labai gera mintis. Atrodo, kad pirmasis ją atrado Gottfriedas Ploucquet, tam panaudojęs kvadratus. Lambertas, nors ir kiek vėliau, dar naudojo paprastas linijas, jas brėždamas vieną žemiau kitos. Euleris pirmasis sėkmingai panaudojo apskritimus. Kuo galiausiai remiasi ši tokia tiksli analogija tarp sąvokų santykių ir erdvinių figūrų santykių, aš nesiryžtu spręsti. Šiaip ar taip, logikai labai palanku, kad visi sąvokų santykiai, net jų galimybės požiūriu, t.y. a priori, gali būti pavaizduoti tokiomis figūromis. Štai tokiu būdu:

1. Dviejų sąvokų sferos visiškai sutampa. Pavyzdžiui, būtinybės sąvoka ir padarinio, kylančio iš tam tikros priežasties, sąvoka; lygiai taip pat Ruminantia ir Bisulca (atrajojantieji ir skeltanagiai gyvuliai); be to, stuburinių ir raudonkraujų gyvulių sąvokos (nors šiuo atveju būtų galima kai ką paprieštarauti dėl Anneliden [žiedinių kirmėlių]; visa tai – vienareikšmės sąvokos. Jos pavaizduojamos vienu apskritimu, reiškiančiu ir vieną, ir kitą sąvoką.

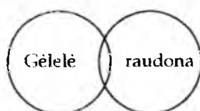
2. Vienos sąvokos sfera visiškai apima kitos sferą:



3. Viena sfera apima dvi arba keletą kitų, viena kitą neigiančių, tačiau kartu užpildančių tą sferą:



4. Iš dviejų sferų kiekviena apima dalį kitos:



5. Dvi sferos apimamos trečios, bet jos neužpildo:



Šis paskutinis atvejis galioja visoms toms sąvokoms, kurių sferos neturi nieko tiesiogiai bendro, nes visada egzistuoja trečioji sąvoka, nors dažnai ir labai plati, bet apimanti abi pirmąsias.

Į šiuos atvejus gali būti redukuoti visi sąvokų deriniai, ir iš jų gali būti išvestas visas mokslas apie sprendinius ir jų konversiją, kontrapoziciją, reciprokaciją, dizjunkciją (pastaroji išvedama pagal trečiąją figūrą). Iš to gali būti išvestos ir tos sprendinių savybės, kurių pagrindu Kantas išvedė tariamąsias intelekto kategorijas, išskyrus tik hipotetinę formą, nes ji jau yra ne paprastų sąvokų, o sprendinių derinys; be to, išskyrus modalumą, apie kurį, kaip ir apie visas savybes sprendinių, pagrindžiančių kategorijas, išsamiai bus kalbama *Priede*. Apie nurodytuosius galimus sąvokų derinius dar reikia pasakyti tik tai, kad juos galima įvairiai derinti ir vieną su kitu, pavyzdžiui, ketvirtąją figūrą su antrąja. Tik jeigu sfera, visiškai ar iš dalies apimanti kitą, savo ruožtu pati visiškai apimama trečiosios, visos jos kartu sudaro išprotavimą pagal pirmąją figūrą, t.y. tą sprendinių derinį, iš kurio sužinoma, kad sąvoka, visiškai arba iš dalies apimama kitos, kartu apimama trečiosios, kuri savo ruožtu

apima ir tą kitą. Arba priešingas dalykas – neigimas; natūralu, kad jo grafinis vaizdas gali būti toks, kad dvi susijusios sferos neapimamos trečiosios. Jeigu daug sferų tokiu būdu apima viena kitą, atsiranda ilgos išprotavimų grandinės.

Šitokiu sąvokų schematizmu, pakankamai gerai išdėstytu jau keliuose vadovėliuose, galima pagrįsti mokslą apie sprendinius ir visą silogistiką, ir šitaip būtų labai palengvintas abiejų dalykų dėstymas. Juk remiantis šiomis schemomis galima nesunkiai pamatyti tų mokslų taisyklių šaltinį, jas išvesti ir paaiškinti. Tačiau apkrauti jomis atmintį visai nebūtina, nes logika niekada negali duoti praktinės naudos, o gali būti tik filosofijos teorinio intereso objektas. Juk nors ir galima tarti, kad logika su racionaliu mąstymu santykiauja taip, kaip generalinis bosas su muzika arba, pasakius ne taip tiksliai, kaip etika su dorybe arba estetika su menu, tačiau reikia turėti galvoje, kad nė vienas netapo menininku, studijuodamas estetiką, ir nė vienas neišsiugdė tauraus charakterio, studijuodamas etiką, kad seniai iki Rameau buvo kuriamos teisingos ir gražios kompozicijos ir kad visai nebūtina permanyti generalinį bosą tam, kad pastebėtum disharmoniją. Lygiai taip pat nebūtina išmanyti logiką, kad nebūtum apgautas neteisingų išprotavimų. Tačiau reikia pripažinti, kad, jeigu ne dėl vertinimo, tai bent jau atliekant muzikinę kompoziciją generalinis bosas labai naudingas. Galima net tarti, kad, nors ir žymiai mažesniu mastu, estetika ir net etika duoda šiokią tokią, nors dažniausiai neigiamą naudą, todėl negalima sakyti, kad ir jos neturi jokios praktinės vertės. Tačiau logikos labui negalima pripažinti net šito. Ji yra tik žinojimas in abstracto to, ką kiekvienas žino in concreto. Todėl, kaip ji nereikalinga tam, kad nesutiktum su neteisingu samprotavimu, taip nesišaukiama jos taisyklių pagalbos tam, kad ką nors padarytum teisingai. Ir net pats mokyčiausias logikas, realiai mąstydamas, ja nėmaž nesiremia. Tai paaiškinama štai kuo. Kiekvienas mokslas sudarytas

iš bendrų, vadinasi, abstrakčių tiesų, dėsnių ir taisyklių sistemos, taikomos tam tikriems objektams. Todėl kiekvienas tiems objektams priklausantis atskiras atvejis kaskart apibrėžiamas tuo bendru žinojimu, galiojančiu visiems atvejams. Juk taikyti bendrą principą nepalyginamai lengviau, negu iš naujo ištirti bet kokį atskirą atvejį. Vienąkart įgytas bendras abstraktus pažinimas mums paklūsta lengviau, nei empirinis atskirybių tyrinėjimas. Logikos atvejis visai priešingas. Ji yra bendrybių sritis, pažinta protui stebint save ir abstrahuojantis nuo bet kokio turinio; tai taisyklių pavidalu išreikštas proto veiklos būdo žinojimas, ir dėl to protas, besidomėdamas pats savimi, jokiu būdu nuo jo nenukryps. Todėl lengviau ir patikimiau kiekvienu atskiru atveju leisti jam veikti pagal jo esmę, negu jam svetimo, iš šalies primesto dėsnio pavidalu nurodinėti jam imtis tokio pažinimo, kuris pats abstrahuotas iš protui būdingo veiklos būdo. Tai būtų lengviau, nes, nors visuose kituose moksluose bendroji taisyklė mums paklūsta lengviau, nei atskiro atvejo, imamo savaime, tyrinėjimas, tačiau proto veikloje priešingai, kiekvienam atskiram atvejui reikalingas metodas mums visada paklūsta lengviau nei iš jo abstrahuota bendra taisyklė. Juk tai, kas mumyse mąsto, ir yra tas pats protas. Tai patikimiau, nes tokiame abstrakčiame žinojime ar jo pritaikyme klaida gali atsirasti daug lengviau, negu kad protas pradėtų veikti taip, kad tai prieštarautų jo esmei ir prigimčiai. Tuo ir aiškintinas tas keistas dalykas, kad kituose moksluose atskiro atvejo teisingumas tikrinamas taisykle, o tuo tarpu logikoje – priešingai, taisyklė visada turi būti tikrinama atskiru atveju; ir net labiausiai įgudęs logikas, pastebėjęs, kad atskiru atveju jis daro ne tą išvadą, kurios reikalauja taisyklė, visada ieškos klaidos veikiau taisyklėje, nei savo padarytoje išvadoje. Taigi siekti logiką panaudoti praktiškai tai tas pat, kas siekti iš pradžių su didžiausiu vargu iš bendrų taisyklių išvedinėti tai, kas mums tiesiogiai ir patikimai žinoma kiekvienu atskiru

atveju. Tai būtų tas pat, nelyginant judant iš pradžių būtų tariamasi su mechanika, o virškinant – su fiziologija. O tas, kuris mokosi logikos dėl praktinių tikslų, panašus į žmogų, norintį išmokyti bebrą statyti savo būstą.

Taigi, nors logika praktiškai nenaudinga, vis dėlto ji turi būti išsaugota, nes yra įdomi filosofiniu požiūriu, kaip specialus žinojimas apie proto sandarą ir veikimą. Kaip uždara, savarankiška, užbaigta, įforminta ir visiškai patikima disciplina, ji nusipelno to, kad būtų savarankiškai, nepriklausomai nuo viso kito traktuojama moksliškai ir dėstoma universitetuose. Tačiau savo tikrąją vertę ji įgyja tik susisiedama su visa filosofija, kai tyrinėjamas pažinimas, pirmiausia protinis arba abstraktusis pažinimas. Atsižvelgiant į tai, jos dėstymas neturėtų labai ryškiai įgyti į praktinius tikslus orientuoto mokslo pavidalą, o kita vertus, neturėtų apimti tik grynų taisyklių, reguliuojančių teisingą sprendinių, išprotavimų ir t.t. vartoseną. Šis dėstymas turėtų labiau siekti supažindinti su proto ir sąvokos esme ir išsamiai nagrinėti pažinimo pagrindo principą, nes logika yra tik to principo parafrazė ir, be to, tik tuo atveju, kai pagrindas, sprendiniams suteikiantis teisingumą, yra ne empirinis ar metafizinis, o loginis ar metaloginis. Todėl kartu su pažinimo pagrindo principu reikia pateikti ir kitus tris, jam tokius gimininguus pamatinius mąstymo dėsnius arba metaloginio teisingumo sprendinius. O po to iš šitų dalykų po truputį išauga visa proto technika. Tikrojo mąstymo, t.y. sprendimo ir išprotavimo, esmę reikia dėstyti remiantis sąvokų sferų deriniais, pagal erdvinę schemą, kaip parodyta anksčiau, ir iš šios schemos dera konstravimo būdu išvedinėti visas sprendimo ir išprotavimo taisykles. Vienintelis praktinis būdas, kuriuo gali būti panaudota logika, – tai diskutuojant nurodyti priešininkui ne tiek tikrai klaidingas, kiek sąmoningai melagingas jo išvadas, ir įvardyti jas techniniais terminais. Toks logikos praktinės reikšmės sumenkinimas

ir jos ryšio su visa filosofija, kaip atskiro pastarosios padalinio, akcentavimas visai nereiškia, kad domėjimasis ja turėtų būti mažesnis negu šiuo metu; juk mūsų dienomis kiekvienas, kuris nenori likti tamsuoliu svarbiausiame dalyke ir būti priskirtas bukagalviškai miniai, privalo studijuoti spekuliatyvinę filosofiją, nes mūsų devynioliktasis amžius yra filosofijos amžius. Šituo norima pasakyti ne tiek tai, kad mūsų amžius turi filosofiją ar kad filosofija jame viešpatauja, kiek tai, kad jis subrendo filosofijai ir todėl ji jam labai reikalinga. Tai aukštai išsivysčiusio švietimo požymis ir netgi aiški žymė amžių kultūros skalėje*.

Kad ir kokia nežymi būtų praktinė logikos nauda, vis dėlto negalima neigti, kad ji buvo išrasta praktiniams tikslams. Jos atsiradimą aš suprantu šitaip. Kada elėjiečių, megariečių ir sofistų aistra ginčytis vis labiau stiprėjo ir palaipsniui tapo beveik liguista, toji painiava, į kurią nuvesdavo beveik kiekvienas ginčas, veikiausiai juos netrukus privertė pajusti metodinių taisyklių poreikį. O tam ir reikėjo išrasti mokslinę dialektiką. Pirmiausia turėjo būti pastebėta tai, kad abi besiginčijančios pusės šiaip ar taip neišvengiamai sutardavo dėl kokio nors teiginio, į kurį diskutuojant galėjo būti redukuoti ginčytini momentai. Metodinių taisyklių formavimo pradžia pasireiškė tuo, kad tie visuotinai pripažinti teiginiai buvo formaliai išskirti ir laikomi tyrinėjimo prielaidomis. Tačiau iš pradžių šitie teiginiai apėmė tik tyrinėjimo medžiagą. Netrukus buvo pastebėta, kad ir tiems būdams, kuriais remiantis būdavo pasiekiama visuotinai pripažinta tiesa ir iš jos bandyta išvesti savo teiginius, taip pat būdingos tam tikros formos ir dėsningumai, kurių atžvilgiu, nors iš anksto ir nesusitarus, nekyla nesutarimų; tuo remiantis buvo nuspręsta, kad jie turi būti būdingi pačiai proto esmei, kaip formalioji tyrinėjimo pusė. Nors

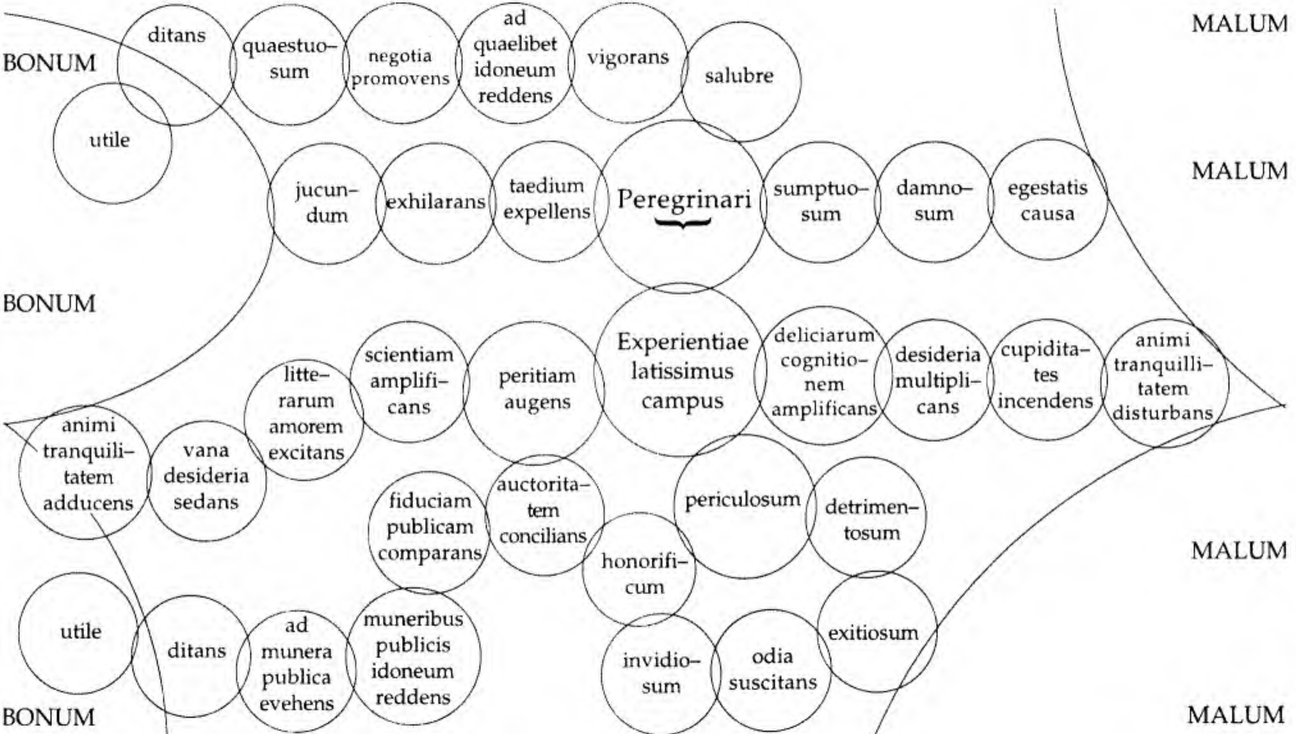
* Apie tai žr. 2 tomo 9 ir 10 skyrius.

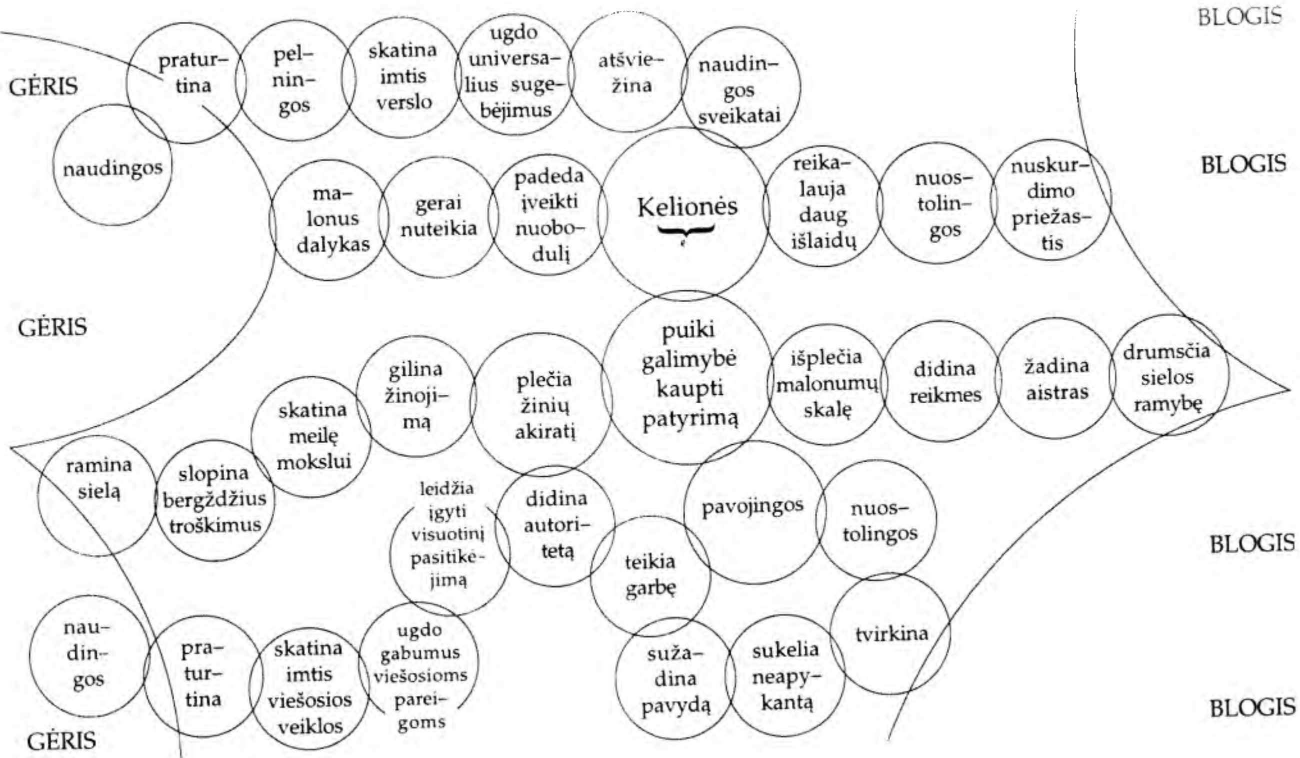
dėl to niekas neabejojo ir nesiginčijo, į kokią nors pedantiškai sistemišką galvą turėjo šauti mintis, kad metodinę dialektiką būtų galima labai gražiai sutvarkyti ir iki galo užbaigti, jei ir ta formalioji bet kokio ginčo pusė, ta visada dėsninga paties proto veiksena irgi būtų išreikšta abstrakčiais teiginiais ir, panašiai kaip visuotinai pripažinti teiginiai, liečiantys tyrinėjimo medžiagą, būtų laikoma tyrinėjimo pagrindu, kaip savotiškas tvirtas disputo kanonas, kuriuo būtų galima visada remtis ir į jį apeliuoti. Šitaip siekdami sąmoningai pripažinti dėsningu dalyku ir formaliai išreikšti tai, kuo anksčiau rėmėsi tik tyliu susitarimu arba ko laikėsi tik instinktyviai, filosofai palaipsniui surasdavo daugiau ar mažiau tobulesnę išraišką pamatiniams logikos dėsniams, tokiems kaip prieštaravimo principas, pakankamo pagrindo, negalimo trečiojo principas, dictum de omni et nullo [principas: kas galioja visiems, tas galioja ir kiekvienam atskirai, o kas negalioja nė vienam, negalioja nei kiekvienam atskirai], o toliau – specialioms silogistikos taisyklėms, kaip pavyzdžiui: ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia [iš vien tik dalinių ar tik negatyvių prielaidų niekas neišplaukia; išvada iš padarinio apie priežastį negalioja]. Tai, kad šitokiu būdu buvo judama lėtai ir sunkiai ir kad iki Aristotelio viskas liko labai netobula, mes iš dalies matome iš negrabių ir ištęstų būdų, kuriais kai kuriuose Platono dialoguose išvedamos loginės tiesos, bet dar geriau – iš to, ką Sekstas Empirikas pasakoja apie megariečių ginčus dėl pačių lengviausių ir paprasčiausių logikos dėsnių ir apie pastangas, padėtas jiems išsiaiškinti (Sextus Empiricus: *Adversus mathematicos*, lib. 8, p. 112 seqq.). O Aristotelis surinko, sutvarkė, pataisė tai, kas buvo padaryta anksčiau ir visam tam suteikė nepalyginamai didesnį išbaigtumą. Taigi matydamas, kaip graikų kultūros raida parengė ir paskatino Aristotelio darbą, nesi linkęs tikėti persų autorių žiniomis, kurias mums perduoda *Jones*, labai

šališkas jų atžvilgiu, kad esą Kalistenis perėmė iš indų išbaigtą logiką ir persiuntė ją savo dėdei Aristoteliui (*Asiatic researches*, t. 4, p. 163).

Tai, kad niūriais viduramžiais linkusi į ginčus ir dėl bet kokių realių žinių stokos tik formulėmis ir žodžiais besimaitinusi scholastų dvasia turėjo labai džiaugtis Aristotelio logika, kuri buvo godžiai perimta netgi iškreiptu arabišku pavidalu ir netrukus pradėta laikyti bet kokio žinojimo branduoliu, suprasti nesunku. Nuo to laiko pagarba logikai labai sumažėjo, tačiau ir dabar ji turi savarankiško, praktinio ir labai reikalingo mokslo reputaciją. Net mūsų dienomis Kanto filosofija, savo kertinį akmenį perėmusi būtent iš logikos, vėl sužadino domėjimąsi ja. Šiuo požiūriu, t.y. kaip priemonė pažinti proto esmę, logika, žinoma, tokio dėmesio nusipelno.

Teisingi griežti išprotavimai atsiranda įdėmiai stebint sąvokų sferas ir tik tada, kai viena sfera visiškai apimama kitos, o toji kita – trečios, ir pripažįstama, kad ir pirmoji visiškai apimama trečiosios; *įtikinėjimo menas*, priešingai, grindžiamas tik paviršutinišku santykių tarp sąvokų sferų stebėjimu ir vienpusišku savavališku jų apibrėžimu. Dažniausiai tai daroma šitaip: jei nagrinėjamos sąvokos sfera tik iš dalies apimama kitos, o iš dalies priklauso visai skirtingai sferai, tai ji pateikiama kaip visiškai priklausanti pirmajai (arba visiškai priklausanti antrajai, nelygu koks šnekėtojo tikslas). Pavyzdžiui, kalbant apie aistrą, ją galima savavališkai palenkti didžiausios jėgos, paties galingiausio pasaulyje veiksnio sąvokai, arba – neprotingumo sąvokai, o pastarąją – bejėgiškumo, silpnybės sąvokai. Tokios metodikos galima laikytis nuolat, taikant ją kiekvienai sąvokai, apie kurią tik šnekama. Beveik visada kokios nors sąvokos sfera apima daugelį kitų sferų, iš kurių kiekviena, iš dalies apimdama pirmosios sąvokos sritį, pati, be to, apima daug daugiau. Iš tų pastarųjų sąvokų sferų galima išryškinti tik


BONUM
ditans
quaestuo-sum
negotia promovens
ad quaelibet idoneum reddens
vigorans
salubre
MALUM
utile
jucun-dum
exhilarans
taedium expellens
Peregrinari
sumptuo-sum
damno-sum
egestatis causa
MALUM
BONUM
Experientiae latissimus campus
deliciarum cognitio-nem amplificans
desideria multipli-cans
cupidita-tes incendens
animi tranquilli-tatem disturbans
litte-rarum amorem excitans
scientiam amplifi-cans
peritiam augens
animi tranquili-tatem adducens
vana desideria sedans
fiduciam publicam comparans
auctorita-tem concilians
periculosum
detrimen-tosum
honorifi-cum
MALUM
utile
ditans
ad munera publica evehens
muneribus publicis idoneum reddens
invidio-sum
odia suscitans
exitiosum
BONUM
MALUM



GĖRIS
pratur-tina
pel-nin-gos
skatina imtis verslo
ugdo universalius sugebėjimus
atšviežina
naudingos sveikatai
BLOGIS
naudingos
malonus dalykas
gerai nuteikia
padeda įveikti nuobodulį
Kelionės
reikalauja daug išlaidų
nuostolingos
nuskurdimo priežastis
BLOGIS
GĖRIS
gilina žinojimą
plečia žinių akiratį
puiki galimybė kaupti patyrimą
išplečia malonumų skalę
didina reikmes
žadina aistras
drumsčia sielos ramybę
skatina meilę mokslui
ramina sielą
slopina bergždžius troškimus
leidžia įgyti visuotinį pasitikėjimą
didina autoritetą
teikia garbę
pavojingos
nuostolingos
BLOGIS
naudingos
pratur-tina
skatina imtis viešosios veiklos
ugdo gabumus viešosioms pareigoms
sužadina pavydą
sukelia neapykantą
tvirkina
GĖRIS
BLOGIS

tą vieną, kuriai norima palenkti pirmąją sąvoką, į kitas nekreipiant dėmesio arba jas pridengiant. Iš tikrųjų šiuo triuku ir grindžiamas visas oratorystės menas, visi subtilūs sofizmai. Juk loginiai sofizmai, kaip [pagal Eubulidą] mentiens [melagis], velatus [apsirengęs], cornutus [raguotasis] ir t.t., akivaizdžiai pernelyg grubūs, kad būtų galima jais realiai naudotis. Kadangi man nežinoma, kad visos sofistikos ir įtikinėjimo esmę kas nors iki šiol būtų redukavęs į šį galutinį jų galimumo pagrindą ir parodęs jį glūdintį specifinėje sąvokų sąrangoje, t.y. pažintiniuose proto veiksmuose, tai – kadangi mano minties sklaida prie to atvedė – aš norėčiau šį, nors ir lengvai suprantamą, dalyką paaiškinti dar ir schema, pateikta lentelėje. Ji turi parodyti, kaip sąvokų sferos įvairiopai apima viena kitą ir todėl duoda galimybę savavališkai pereiti nuo vienos sąvokos prie kitos. Bet aš nenorėčiau, kad dėl šios lentelės šiam nedideliam, šalutiniam tyrinėjimui būtų teikiama didesnė svarba, nei jis gali turėti pagal savo prigimtį. Aiškinamuoju pavyzdžiu aš pasirinkau *kelionės* sąvoką. Jos sfera apima kitų keturių sąvokų sritį, ir į kiekvieną iš jų ginčininkas gali pereidinėti savavališkai. Savo ruožtu tos sferos apima kitas, kartais net iškart dvi ar daugiau, ir ginčininkas pagal tai savavališkai pasirenka savo kelią, visada vaizduodamas, tarsi tas kelias būtų vienintelis, o po to, nelygu koks jo tikslas, galiausiai pasiekia gėrį arba blogį. Bet pereinant iš vienos sferos į kitą visada reikia eiti nuo centro (duotos pagrindinės sąvokos) į periferiją, o ne priešingai. Tokios sofistikos apvalkalas gali būti arba sklandi kalba, arba ir griežta silogistinė forma, priklausomai nuo to, kokia yra klausytojo silpnoji vieta. Dauguma mokslinių, o ypač filosofinių įrodymų iš esmės sukonstruota panašiai: juk kaip kitaip būtų įmanoma, kad tiek daug dalykų įvairiausiais laikais ne tik klaidingai buvo laikomi tiesa (juk pati klaida turi kitą šaltinį), bet buvo gerai argumentuojami bei įrodomi, o vėliau pasirodydavo esą visai neteisingi?

Tokie dalykai, pavyzdžiui, yra Leibnizo–Wolffo filosofija, Ptolemajo astronomija, Stahlio chemija, Newtono mokslas apie spalvas ir t.t.*

§ 10

Visa tai vis labiau artina mus prie klausimo, kaip pasiekiamas *tikrumas*, kaip reikia *pagrįsti sprendimus*, kas yra *žinojimas* ir mokslas, kurį mes, kartu su kalba ir apdairia elgsena, laikome trečiuoju proto nulemtu pranašumu.

Protas turi moters prigimtį: jis gali duoti, tik gavęs. Pats savaime jis neturi nieko, išskyrus neturiningas savo veiksenos formas. Visiškai gryno pažinimo protu nesama, išskyrus keturis principus, kuriems aš priskyriau metaloginę tiesą, t.y. tapatybės, prieštaravimo, negalimo trečiojo ir pakankamo pažinimo pagrindo principus. Juk net visa kita logikoje jau nėra grynasis pažinimas protu, nes suponuoja sąvokų sferų santykius ir kombinacijas. Tačiau sąvokos apskritai atsiranda tik po ankstesnių stebimųjų vaizdinių, ir visą jų esmę sudaro santykiai su tais vaizdiniais; vadinasi, jos jau suponuoja tuos vaizdinius. Tačiau kadangi ši prielaida apima ne apibrėžtą sąvokų turinį, o tik jų būtį apskritai, tai logika kaip visuma vis dėlto gali būti laikoma grynojo proto mokslu. Visuose kituose moksluose protas gauna savo turinį iš stebimųjų vaizdinių: matematikoje – iš iki bet kokio patyrimo akivaizdžiai žinomų erdvės ir laiko santykių; grynojoje gamtotyroje, t.y. tame, ką mes iki bet kokio patyrimo žinome apie gamtos vyksmą, mokslo turinys kyla iš grynojo intelekto, t.y. iš priežastingumo dėsnio ir jo ryšio su grynaisiais erdvės ir laiko stebiniais apriorinio pažinimo. Visuose kituose moksluose visa tai, kas neperimta iš ką tik minėtų disciplinų, priklauso patyrimui. *Žinoti* apskritai reiškia: savo dvasios savavališkam reprodukavimui palenkti tokius sprendinius,

* Apie tai žr. 2 t. 11 sk.

kurių pakankamo pažinimo pagrindas yra už jų pačių, t.y. *teisingus* sprendinius. Todėl tik abstraktus pažinimas yra žinojimas; todėl žinojimas sąlygotas proto ir, griežtai tardami, apie gyvūnus mes negalime sakyti, kad jie kažką *žino*, nors jie turi ir stebimąjį pažinimą, jo prisiminimą, vadinasi, ir vaizduotę, kurią įrodo ir jų sapnai. Sąmonę mes jiems priskiriame, vadinasi, jos sąvoka – nors pats žodis kilęs iš *žinojimo*[5] – sutampa su vaizdinio apskritai sąvoka, nesvarbu, koks tas vaizdinys. Štai kodėl augalui mes priskiriame *gyvastį*, bet ne sąmonę.

Taigi *žinojimas* yra abstrakti sąmonė, fiksavimas proto sąvokomis to, kas pažinta kitu būdu.

§ 11

Šiuo požiūriu tikrojo žinojimo priešingybė yra jausmas; dėl to mes ir turime jį šiek tiek paaiškinti. Sąvoka, žymima žodžiu *jausmas*, visada apima tik negatyvų turinį, būtent tai, kad kažkas, kas esti sąmonėje, *nėra sąvoka, nėra abstraktus protinis pažinimas*. Kas sąmonėje būtų dar ir be to, visada priskiriama *jausmo* sąvokai, kurios nepaprastai plati sfera apima pačius įvairiausius dalykus. Ir neįmanoma suprasti, kas tarp jų bendra tol, kol nežinoma, kad jie susiję vienas su kitu tik šitokiu negatyviu būdu, t.y. tuo, kad tai nėra *abstrakčios sąvokos*. Juk jausmo sąvokos sferoje taikingai išsidėstę vienas šalia kito patys įvairiausi ir net priešiškiausi elementai, kaip antai religinis jausmas, gašlumas, moralinis jausmas, fiziniai jausmai, tokie kaip lytėjimas, skausmas, spalvų, garsų, jų harmonijos ir disharmonijos jausmas; taip pat neapykanta, šleikštulys, pasitenkinimas savimi, garbė, gėda, teisybės ir neteisybės jausmas, tiesos jausmas, estetinis jausmas, galios, silpnumo, sveikatos, draugystės, meilės jausmai ir t.t., ir t.t. Tarp jų nesama visai nieko bendro, išskyrus tą negatyvų bruožą, kad jie nėra joks abstraktus protinis pažinimas. Bet labiausiai stulbina tai, kad jausmo

sąvokai palenkiamas net stebimasis, apriorinis erdvinių santykių pažinimas ir galiausiai pažinimas grynuoju intelektu. Ir apskritai, apie kiekvieną pažinimą, apie kiekvieną tiesą, kurie iš pradžių suvokiami tik intuityviai, dar neįterpti į abstrakčias sąvokas, sakoma, kad jie *jaučiami*. Aiškumo dėlei pateiksiu keletą pavyzdžių iš naujausių knygų, nes jie ryškiai patvirtina mano aiškinimą. Prisimenu, kad vieno vokiško Euklido vertimo pratarmėje aš skaičiau, kad pradedančiuosius studijuoti geometriją reikia – dar nesiremiant įrodymais – versti braižyti visas figūras, nes šitokiu būdu jie iš anksto *jaučia* geometrinę tiesą dar prieš tai, iki įrodinėjimas duos jiems galutinį pažinimą. Lygiai taip pat Friedricho Schleiermacherio *Dorovės mokslo kritikoje [Kritik der Sittenlehre]* kalbama apie loginį ir matematinį jausmą (p. 339), apie lygybės ar dviejų formulių skirtumo jausmą (p. 342). Toliau, Tennemanno *Filosofijos istorijoje [Geschichte der Philosophie,* Bd. 1, S. 361*]* skaitome: „*jautei,* kad neteisingos išvados nepagrįstos, bet negalėjai atrasti klaidos".

Kol jausmo sąvoka nebus nagrinėjama teisingai ir kol nebus pastebėtas tas negatyvus bruožas, kuris vienas ir tėra jai būdingas iš esmės, ši sąvoka dėl didžiulės savo sferos apimties ir dėl savo grynai negatyvaus, visiškai vienpusiško ir labai skurdaus turinio nuolat skatins nesusipratimus ir ginčus. Kadangi vokiečių kalboje mes dar turime beveik tos pačios reikšmės žodį *juslė* (Empfindung), būtų patogu jį vartoti kaip alternatyvą reikšti fiziniams jausmams. O visų kitų sąvokų atžvilgiu neproporcingos jausmo sąvokos kilmė, be abejonės, yra tokia. Visos sąvokos – o tik sąvokos ir išreiškiamos žodžiais – egzistuoja tik protui ir iš jo kyla; vadinasi, jos iškart duoda vienpusišką žiūros tašką. O iš tokio taško tai, kas artimiausia, atrodo aišku ir apibrėžiama pozityviai; tai, kas yra toliau, susilieja ir netrukus įgauna negatyvų pobūdį. Štai kiekviena nacija visas kitas vadina svetimtaučiais, graikas visus kitus vadina barbarais, anglas

viską, kas ne Anglija ir ne angliška, vadina continent ir continental, tikintysis visus kitus vadina eretikais ar pagonimis, kilmingasis visus kitus – roturiers [biurgeriais], studentas – filisteriais ir t.t. Dėl šio vienpusiškumo, sakytume, dėl šio grubaus tamsumo, kylančio iš puikybės, galima kaltinti (nors tai skamba ir keistai) ir patį protą, nes viena *jausmo* sąvoka jis apima kiekvieną sąmonės modifikaciją, jei tik ji tiesiogiai nepriklauso jo vaizdiniams, t.y. *nėra abstrakti sąvoka.* Protas, neišsiaiškinęs savo veiksenos gilia savižina, šią kaltę iki šiol turėjo išpirkinėti nesusipratimų ir klaidžiojimų savojoje srityje sąskaita. Buvo net išgalvotas ypatingas jausmo sugebėjimas ir kurtos jo teorijos.

§ 12

Žinojimas, kurio kontradikcinę priešingybę, jausmo sąvoką, aš ką tik išnagrinėjau, yra, kaip sakyta, kiekvienas abstraktus pažinimas, t.y. pažinimas protu. Tačiau kadangi protas visada sugrąžina pažinimui tik tai, kas pagauta kitu būdu, iš tikrųjų jis neišplečia mūsų žinojimo, o tik suteikia jam kitą formą. Būtent: tai, kas buvo pažinta intuityviai, in concreto, jis leidžia pažinti abstrakčiai ir bendrai. Tačiau tai yra nepalyginamai svarbiau, negu tokia išraiška atrodo esanti iš pirmo žvilgsnio. Juk patikimas pažinimo išsaugojimas, galimybė jį panaudoti, patikimas ir platus jo pritaikymas praktikoje priklauso nuo to, kad jis virto žinojimu, abstrakčiu pažinimu. Intuityvus pažinimas visada galioja pavieniam atvejui, susijęs tik su tuo, kas artimiausia ir juo apsiriboja, nes juslumas ir intelektas iš tikrųjų gali vienu metu suvokti tik vieną objektą. Todėl bet kokia ilgai trunkanti, rišli, planinga veikla turi remtis pamatiniais principais, t.y. abstrakčiu žinojimu, ir jais vadovautis. Štai, pavyzdžiui, intelektinis priežasties ir padarinio santykio pažinimas pats savaime, be abejonės, daug tobulesnis, gilesnis ir išsamesnis, negu tai, ką apie tą dalyką galima mąstyti in abstracto:

tik intelektas akivaizdžiai, betarpiškai ir tobulai pažįsta, kaip veikia svertas, skryščiai, dantračiai, kaip pats save laiko skliautas ir t.t. Tačiau dėl ką tik paminėtos intuityvaus pažinimo savybės kreiptis tik į tiesioginę duotį konstruoti mašinoms ir pastatams nepakanka vien intelekto; priešingai, čia turi veikti protas, vietoj stebėjimų jis turi įvesti abstrakčias sąvokas ir jų laikytis kaip savo veiklos orientyrų. Ir jeigu jos teisingos, sėkmė garantuota. Lygiai taip pat grynuoju stebėjimu mes tobulai pažįstame parabolės, hiperbolės, spiralės esmę ir dėsningumą; tačiau tam, kad šį pažinimą galima būtų patikimai pritaikyti tikrovėje, iš pradžių jis turi tapti abstrakčiu žinojimu, – žinoma, prarasdamas akivaizdumą, bet įgydamas abstraktaus žinojimo patikimumą ir apibrėžtumą. Vadinasi, visas diferencialinis skaičiavimas iš tikrųjų neišplečia mūsiškio kreivių pažinimo, neapima ko nors daugiau, ko jau nebūtų jų grynajame stebėjime; tačiau jis pakeičia pažinimo pobūdį, tai, kas intuityvu, paversdamas tuo, kas abstraktu, o tai yra labai pravartu. Tačiau čia reikia paminėti dar vieną mūsų pažintinio sugebėjimo savybę, kurios buvo neįmanoma pastebėti tol, kol nebuvo visiškai aiškus skirtumas tarp stebimojo ir abstraktaus pažinimo. Ši savybė pasireiškia tuo, kad erdviniai santykiai negali būti perkelti į abstraktų pažinimą tiesiogiai ir patys savaime; tam tinka tik laikiniai dydžiai, t.y. skaičiai. Tik skaičiai gali būti išreikšti juos tiksliai atitinkančiomis abstrakčiomis sąvokomis, bet ne erdviniai dydžiai. Tūkstančio sąvoka skiriasi nuo dešimties sąvokos taip pat, kaip abu laikiniai dydžiai skiriasi stebėjime: turėdami galvoje tūkstantį, mes mąstome skaičių, tiek ir tiek kartų didesnį už dešimt, ir stebėdami laike mes galime šį skaičių savo nuožiūra suskaidyti, t.y. jį suskaičiuoti. Tačiau tarp abstrakčių mylios ir pėdos sąvokų, nesant jų stebimojo vaizdinio ir nesiremiant skaičiumi, nesama tikslaus ir pačius tuos dydžius atitinkančio skirtumo. Abiem sąvokomis mąstomas tik erdvinis dydis

apskritai, ir tam, kad jos būtų pakankamai atskirtos, absoliučiai būtina remtis erdviniu vaizdiniu, taigi išeiti už abstraktaus pažinimo srities, arba šį skirtumą reikia mąstyti *skaičiais*. Vadinasi, siekdami turėti abstraktų pažinimą apie erdvinius santykius, iš pradžių privalome juos išreikšti laiko santykiais, t.y. skaičiais; todėl tik aritmetika, o ne geometrija, yra bendras mokslas apie dydžius, ir geometrija turi būti išversta į aritmetiką, jeigu siekiama ją perduoti kitiems, tiksliai apibrėžti ir pritaikyti praktikoje. Teisybė, ir erdvinį santykį patį savaime galima mąstyti in abstracto, pavyzdžiui, „sinusas didėja proporcingai kampui"; bet jeigu turime nurodyti šio santykio dydį, reikalingas skaičius. Ši būtinybė erdvę su jos trimis išmatavimais išreikšti per laiką, turintį tik vieną išmatavimą, jei tik norima turėti erdvinio santykio abstraktų pažinimą (t.y. žinojimą, o ne paprastą stebėjimą), ir yra tai, kas matematiką daro tokią sunkiai suprantamą. Tai bus visai aišku, jei palyginsime kreivių stebėjimą su jų analitiniu skaičiavimu arba bent jau trigonometrinių funkcijų logaritmų lenteles – su tomis lentelėmis išreiškiamu kintančio trikampio dalių santykio stebėjimu. Tai, ką stebėjimas iki galo ir labai tiksliai pagauna iš pirmo žvilgsnio, pavyzdžiui, kaip mažėja kosinusas didėjant sinusui, kaip vieno kampo kosinusas yra kito kampo sinusas, koks atvirkščiai proporcingas santykis tarp abiejų kampų mažėjimo ir didėjimo ir t.t., – kokio didžiulio skaičių audinio, kokio varginančio skaičiavimo reikėtų, norint visa tai išreikšti in abstracto! Galima sakyti: kaip turi kankintis laikas su savo vienu išmatavimu, kad perteiktų tris erdvės išmatavimus! Tačiau tai neišvengiama, jei, erdvinius santykius siekdami pritaikyti praktiškai, norime jais disponuoti, išreikšdami abstrakčiomis sąvokomis: tie santykiai gali būti išreikšti sąvokomis ne tiesiogiai, o tik per gryną laiko dydį, skaičių, kuris vienas tiesiogiai tetinka abstrakčiam pažinimui. Pažymėtina dar ir tai, kad erdvė, visai tikdama stebėjimui

ir dėl savo trijų išmatavimų leisdama lengvai apžvelgti netgi sudėtingus santykius, vis dėlto nepasiduoda abstrakčiam pažinimui; tuo tarpu laikas – priešingai, nors ir lengvai išreiškiamas abstrakčiomis sąvokomis, tačiau labai nedaug teduoda stebėjimui. Mūsiškis skaičių stebėjimas jų gimtojoje stichijoje, grynajame laike, nepasitelkiant erdvės, apima vos dešimtį. Už šių ribų mes turime tik abstrakčias sąvokas, o ne stebimąjį skaičių pažinimą; o su kiekvienu skaitvardžiu ir su visais algebriniais ženklais mes siejame tiksliai apibrėžtas abstrakčias sąvokas.

Tarp kitko pridursime, kad kai kuriems protams tikrą pasitenkinimą teikia tik stebimasis pažinimas. Akivaizdžiai regimi erdvėje būties priežastis ir padarinys yra tai, ko jie ieško; euklidinis įrodinėjimas arba aritmetinis erdvinių uždavinių sprendimas jų nepatenkina. Kiti protai – priešingai, reikalauja abstrakčių sąvokų, kurios vienos tik ir tinka pritaikymui bei perdavimui; jie turi pakankamai kantrybės ir atminties abstraktiems principams, formulėms, įrodymams, išsiskleidžiantiems į ilgą grandinę išprotavimų ir skaičiavimų, kurių ženklai atstovauja sudėtingiausioms abstrakcijoms. Šitie protai siekia apibrėžtumo; anie – akivaizdumo. Šis skirtumas yra charakteringas.

Didžiausia žinojimo, abstraktaus pažinimo vertė reiškiasi tuo, kad jį galima perduoti kitiems ir užfiksavus išsaugoti. Tik šitokiu būdu jis tampa toks nepaprastai svarbus praktikai. Kas nors gali turėti savo intelekte betarpišką akivaizdų priežastinių ryšių tarp fizinių kūnų kitimų ir judėjimų pažinimą ir tuo visiškai pasitenkinti, tačiau kad savo žinojimą padarytų tinkamą perduoti kitiems, iš pradžių jis turi jį fiksuoti sąvokomis. Pirmojo tipo pažinimo pakanka net praktikai, jeigu tas, kas jį turi, realizuoja jį pats, o be to, tokiu veiksmu, kuris vykdomas, kol stebimasis pažinimas dar yra šviežias. Tačiau tokio pažinimo nepakanka, kai reikia

kitų pagalbos arba kai veiksmas, nors ir atliekamas paties žmogaus jėgomis, turi vykti skirtingu laiku ir todėl reikalauja apgalvoto plano. Pavyzdžiui, patyręs biliardo lošėjas tik intelektu, tik betarpiškai stebėdamas gali puikiai žinoti elastinių kūnų susidūrimo dėsnius, ir to jam visiškai pakanka, tačiau tikrą šitų dėsnių žinojimą, t.y. pažinimą in abstracto turi tik mokslininkas matematikas. Net mašinoms konstruoti pakanka tokio grynai intuityvaus intelektinio pažinimo, jeigu mašinos išradėjas pats ją ir konstruoja, kaip kad dažnai daro talentingi amatininkai, neturintys jokio išsimokslinimo. Priešingai, jeigu atlikti mechaninei operacijai, sukonstruoti mašinai ar pastatui reikia keleto žmonių ir jų bendros, skirtingais laiko momentais prasidedančios veiklos, tas, kuris vadovauja šiai veiklai, turi sudaryti jos planą in abstracto, ir tokia bendra veikla įmanoma tik padedant protui. Tačiau keista, kad pirmojo tipo veikloje, kur kas nors turi atlikti ką nors pats ir be pertrūkių, žinojimas, proto taikymas, refleksija dažnai gali net kliudyti. Pavyzdžiui, žaidžiant biliardą, fechtuojantis, derinant instrumentą, dainuojant. Tokiais atvejais veiklai turi tiesiogiai vadovauti stebimasis pažinimas, nes, jei tik reflektuojama, toji veikla tampa nepatikima, nes blaško dėmesį ir trikdo žmogų. Štai kodėl laukiniai ir neišsilavinę žmonės, beveik nepratę mąstyti, kai kuriuos fizinius veiksmus, pavyzdžiui, kovą su žvėrimis, šaudymą iš lanko ir pan., atlieka taip ryžtingai ir greitai, kaip niekada nepavyktų reflektuojančiam europiečiui, – kaip tik todėl, kad refleksija verčia jį dvejoti ir gaišti. Pavyzdžiui, jis stengiasi surasti tinkamą vietą arba pagauti reikiamą laiko momentą tarp dviejų neteisingų kraštutinumų. Gamtos žmogus visa tai pagauna betarpiškai, negalvodamas apie šalutinius dalykus. Lygiai taip pat aš neturiu jokios naudos iš to, kad pajėgiu in abstracto, laipsniais ir minutėmis, apskaičiuoti kampą, kuriuo reikia laikyti skustuvą, jei to kampo nežinau intuityviai, t.y. skustuvo nelaikau rankoje.

Panašiai protas trukdo suprasti ir žmogaus veidą; ir tai turi vykti betarpiškai, per intelektą. Sakoma, kad veido bruožų išraiška, prasmė gali būti tik *jaučiama*, t.y. jos nepagaunamos abstrakčiomis sąvokomis. Kiekvienas žmogus pasižymi savotiška tiesiogine intuityvia fiziognomika, bet vienas atpažįsta šią „signaturam rerum*" [daiktų signatūrą] aiškiau negu kitas. O mokyti ar mokytis fiziognomikos in abstracto neįmanoma, nes niuansai čia tokie subtilūs, kad sąvoka negali jų pagauti. Todėl abstraktus pažinimas su jais santykiauja taip, kaip mozaikinis paveikslas su *van der Werftu* arba *Denneriu*. Kaip, mozaikai esant net ir labai subtiliai, akmenukų ribos visada išlieka ir todėl neįmanomas laipsniškas perėjimas nuo vienos spalvos prie kitos, taip ir sąvokos, nejudrios ir griežtai apribotos, kad ir kaip subtiliai jas skaidytume į konkretesnius apibrėžimus, niekada negali priartėti prie subtilių stebėjimo modifikacijų, – o kaip tik per jas ir pasireiškia visa čia pavyzdžiu paimtos fiziognomikos esmė**.

Kaip tik toji sąvokų ypatybė, kuri daro jas panašias į mozaikinio paveikslo akmenukus ir dėl kurios stebėjimas nuolat lieka tik jų asimptote, kartu lemia tai, kad jomis negalima nieko gero pasiekti mene. Jeigu dainininkas arba virtuozas vadovausis refleksija, jis bus negyvas. Tas pat galioja ir kompozitoriui, ir dailininkui, ir net poetui. Sąvoka mene visada nevaisinga ir gali reguliuoti tik techniką.

* [Jacobo Böhme's veikalo pavadinimas, 1622.]

** Todėl aš laikausi nuomonės, kad fiziognomikos tikslumas apsiriboja kelių visai bendro pobūdžio taisyklių nustatymu. Pavyzdžiui: iš kaktos ir akių galima išskaityti intelektualumą, o iš lūpų ir apatinės veido dalies - etiškumą, valios apraiškas; kakta ir akys abipusiškai paaiškina viena kitą ir kiekvienas iš šių bruožų, stebimas be kito, suprantamas tik iš dalies; nesama genijaus be aukštos, plačios ir dailiai išlenktos kaktos, tačiau pastaroji dažnai pasitaiko ir be genialumo; pagal protingą išraišką apie protą spręsti juo patikimiau, juo negražesnis veidas, o pagal kvailą išraišką juo patikimiau spręsti apie kvailumą, juo veidas gražesnis, nes grožis, kaip atitikimas žmogaus tipui, jau pats savaime išreiškia dvasios aiškumą, o bjaurumas turi priešingą pobūdį ir t.t.

Sąvokos sritis yra mokslas. Trečiojoje knygoje mes išsamiau pagvildensime, kodėl tikras menas visada remiasi stebimuoju pažinimu, o ne sąvoka. Net bendravime, asmeniniame elgesio žavesyje sąvoka atlieka tik negatyvų vaidmenį, pristabdydama šiurkščius egoizmo ir gyvuliškumo proveržius. Štai kodėl mandagumas yra jos kūrinys, vertas pagyrimo. Tačiau tai, kas traukia, kas gracinga, kas žavi bendravime, meilingumas ir draugiškumas, negali atsirasti iš sąvokos, kitaip:

> Jei jaučiamas apsimetimas, sugenda nuotaika.
>
> [Fühlt man Absicht, und man ist verstimmt.
> Goethe: *Tasso*, 2, 1]

Bet koks apsimetimas yra refleksijos padarinys. Tačiau ilgam ir nuolat jo neįmanoma išlaikyti: „nemo potest personam diu ferre fictam" [nemo enim potest personam diu ferre; ficta cito in naturam suam recidunt. – Niekas negali ilgai dėvėti kaukės; apsimetimas netrukus atsiskleidžia.], sako Seneka knygoje *De clementia [Apie romumą]*[1, 1, 6]; tada jis dažniausiai atsiskleidžia ir nepasiekia savo tikslo. Sunkiomis gyvenimo akimirkomis, kai reikia greitų sprendimų, drąsių poelgių, greitos ir tikslios orientacijos, protas, žinoma, reikalingas, bet jeigu jis pradeda vyrauti ir pradeda drumsti intuityvų, tiesioginį, grynai intelektinį sprendimą, o kartu ir supratimą to, kas teisinga, jis sukelia neryžtingumą ir viską lengvai sugadina.

Pagaliau, ir dorybė, ir šventumas taip pat išauga ne iš refleksijos, o iš valios vidinės gelmės ir jos santykio su pažinimu. Šitų dalykų aiškinimas priklauso visai kitai šios knygos vietai. Čia aš leisiu sau pažymėti tik tai, kad dorovinės dogmos gali būti tos pačios ištisų tautų protė, tačiau kiekvienas individas elgiasi savaip. Ir priešingai, poelgiai, kaip sakoma, grindžiami *jausmais*, t.y. kaip tik ne sąvokomis, jei turimas galvoje jų etinis turinys. Dogmos domina dy-

kinėjantį protą, o elgiamasi galiausiai savaime, nepriklausomai nuo jų, dažniausiai ne pagal abstrakčias, o pagal neišreikštas maksimas, kurių išraiška yra būtent visas žmogus. Todėl, kad ir kokios būtų skirtingos tautų religinės dogmos, geras poelgis visur yra lydimas nenusakomo pasitenkinimo, o blogas – begalinio siaubo. Pirmojo nesugadins jokios patyčios, nuo antrojo neišvaduos joks šventiko atleidimas. Žinoma, tai nereiškia, kad atlikti doram poelgiui nereikalingas protas – jis tik nėra to poelgio šaltinis. Jo funkcija pagalbinė: jis saugoja kartą priimtus sprendimus ir maksimas, padėdamas atsilaikyti prieš akimirkos silpnybes ir suteikti nuoseklumą mūsų poelgiams. Toks pat galų gale jo vaidmuo ir mene: svarbiausiame dalyke jis bejėgis, tačiau padeda įgyvendinti sumanymą, nes genialumas pasireiškia ne kiekvieną akimirką, o kūrinys juk turi būti išbaigtas iki detalių ir tapti tobula visuma*.

§ 13

Visi šitie svarstymai tiek apie proto taikymo naudą, tiek apie jo žalą turi paaiškinti, kad, nors abstraktus pažinimas yra stebimojo vaizdinio refleksas ir juo remiasi, vis dėlto protas ne tiek sutampa su pastaruoju, kad visur galėtų jį pakeisti; priešingai, tiksliai jie niekad vienas kito neatitinka. Todėl, nors, kaip matėme, daugelis žmogaus darbų vykdomi tik padedant protui ir pagal apgalvotą planą, tačiau kai kuriuos iš jų geriau atlikti be tokios pagalbos. Kaip tik stebimojo ir abstrakčiojo pažinimo neatitikimas, dėl kurio pastarasis tik artėja prie pirmojo kaip mozaika prie tapybos, nulemia labai savitą reiškinį, kuris, kaip ir protas, būdingas tik žmogui, bet kurio, nepaisant vis naujų pastangų, deramai paaiškinti iki šiol nepavyksta: aš turiu galvoje *juoką*. Turėdami

* Apie tai žr. antrojo tomo 7 sk.

galvoje juoko šaltinį, mes negalime čia nepateikti savojo aiškinimo, nors jis dar sykį privers mus stabtelėti.

Juokas visada atsiranda ne iš ko nors kito, o iš netikėto suvokimo, kad kokia nors sąvoka nesutampa su realiais objektais, kurie kažkuriuo požiūriu buvo mąstomi šia sąvoka, ir jis pats yra tik šitokio nesutapimo išraiška. Dažnai nesutapimas atsiranda dėl to, kad du ar keletas realių objektų mąstomi *viena* sąvoka ir jos tapatybė perkeliama į pačius objektus; tada visiškas jų nepanašumas kitais atžvilgiais atskleidžia, kad šioji sąvoka jiems tiko tik vienu požiūriu. Tačiau lygiai taip pat dažnai netikėtai pajuntamas ir vienintelio realaus objekto ir sąvokos, kuriai vienu kokiu nors požiūriu jis palenkiamas teisingai, neatitikimas. Todėl juo tiksliau kokiu nors vienu požiūriu tokie objektai palenkiami tam tikrai sąvokai ir juo didesnis bei ryškesnis jos ir tų objektų neatitikimas kitais požiūriais, juo stipresnis iš tokio prieštaravimo kylantis juokingumo efektas. Taigi bet koks juokas kyla paradoksalaus ir todėl netikėto palenkimo sąvokai dingstimi, – nesvarbu, ar tas palenkimas pasireiškia žodžiais, ar veiksmais. Štai toks yra glaustas ir teisingas juokingumo paaiškinimas.

Aš čia negaišiu, pasakodamas anekdotus, kurie, kaip pavyzdžiai, galėtų pagrįsti mano aiškinimą, nes jis yra toks paprastas ir suprantamas, kad pavyzdžiai nebūtini, o jį patvirtinti gali bet koks juokingas dalykas, kurį prisimena skaitytojas. Tačiau mūsų teoriją pagrindžia ir kartu paaiškina dvi juokingumo rūšys, kylančios kaip tik iš tokio aiškinimo. Arba sąmonėje atsiranda du (ar keli) labai skirtingi realūs objektai, stebimieji vaizdiniai, ir jie savavališkai sutapatinami, palenkiant juos vieningai sąvokai, apimančiai abu objektus: šita juokingumo rūšis vadinama *sąmojumi*. Arba priešingai, sąvoka iš pradžių yra sąmonėje, ir nuo jos pereinama prie realybės ir prie poveikio jai – prie veiksmo; objektai, šiaip skirtingi, bet visi mąstomi ta pačia sąvoka, stebimi ir

traktuojami vienodai, kol suglumusiam ir nustebusiam veikėjui neatsiskleidžia visiška jų skirtingybė kitais atžvilgiais: ši juokingumo rūšis vadinama *kvailyste*. Taigi bet koks juokingumas yra arba sąmojingas pramanas, arba kvailas poelgis, – priklausomai nuo to, ar jį lėmė nesutampančių objektų perėjimas į sąvokos tapatumą, ar priešingai. Pirmasis visada atliekamas sąmoningai, antrasis visada įvyksta netyčia ir dėl išorinės prievartos. O tariamai pakeisti juokingumo pobūdį ir sąmojų pateikti kaip kvailystę yra dvaro juokdario ir pajaco menas. Puikiausiai suvokdamas objektų skirtumus, jis vis dėlto juos suvienija paslėptu sąmojumi, palenkdamas vienai sąvokai, kuria remdamasis, rodo suglumimą, patiriamą atsiskleidus objektų skirtumui, tačiau tą suglumimą jis buvo parengęs iš anksto. Iš šios trumpos, tačiau išsamios juokingumo teorijos yra aišku, kad – aplenkiant juokdario atvejį – sąmojus turi būti visada reiškiamas žodžiais, o kvailystė – daugiausia veiksmais. Beje, pastaroji reiškiasi ir žodžiais, ir kaip tik tada, kai ji išsakoma kaip ketinimas, užuot įgyvendinus ją veiksmais, arba pasireiškia tik sprendiniais ir nuomonėmis.

Kvailystei priskirtinas ir *pedantizmas*. Jis atsiranda dėl to, kad žmogus, nelabai pasitikėdamas savo intelektu, kiekvienu atskiru atveju nesiryžta jam patikėti tiesiogiai pažinti tai, kas pridera, jį visiškai palenkia proto kontrolei ir visur siekia pastaruoju vadovautis, t.y. visada remiasi bendrosiomis sąvokomis, taisyklėmis, principais ir griežtai jų laikosi gyvenime, mene ir net etiniame elgesyje. Iš to kyla pedantizmui būdingas prisirišimas prie formos, manieros, išraiškos ir žodžio, kurie jam pakeičia reikalo esmę. Šiuo atveju netrukus atsiskleidžia sąvokos nesutapimas su realybe, o kartu pasirodo, kad sąvoka niekada neapima atskirybių, kad jos bendrumas ir griežtas apibrėžtumas niekada negali visai pritikti prie subtilių realybės niuansų ir įvairiausių jos modifikacijų. Todėl pedantas su savo bendromis mak-

simomis gyvenime beveik visada pasirodo esąs pernelyg siauras; jis neprotingas, vulgarus, nenaudingas; mene, kur sąvoka bevaisė, jis sukuria negyvus, sustingusius, manieringus išsigimėlius. Net moralėje ryžtas elgtis teisingai arba kilniai ne visur gali būti įgyvendintas pagal abstrakčias maksimas. Daugeliu atveju be galo subtilūs aplinkybių niuansai priverčia rinktis tai, kas pridera pagal charakterį. Tuo tarpu grynų abstrakčių maksimų, tinkančių tik iš dalies, taikymas arba duoda blogus rezultatus, arba apskritai neįmanomas, nes jos yra svetimos individualiam veikėjo charakteriui, kuris niekada nesileidžia visiškai ignoruojamas. Todėl ir esama nenuoseklumų. Mes negalime visai susilaikyti nuo priekaišto Kantui, skatinusiam moralinį pedantizmą, nes poelgio moralinės vertės sąlyga jis laiko tai, kad tas poelgis būtų kilęs iš grynų protinių abstrakčių maksimų, be jokio polinkio ar momentinio įkarščio. Toks priekaištas ir sudaro Schillerio epigramos „Sąžinės graužatis" prasmę. Kada, ypač politiniuose reikaluose, kalbama apie doktrinierius, teoretikus, mokslinčius ir pan., turimi galvoje pedantai, t.y. žmonės, dalykus išmanantys in abstracto, o ne in concreto. Abstrakcija pasireiškia mintimi pašalinant konkretesnes apibrėžtis, o tuo tarpu praktikoje labai daug lemia būtent jos.

Kad ši teorija būtų išbaigta, dar reikia paminėti nederamą sąmojo rūšį – žodžių žaismą, calembourg, pun; jai priskirtina ir dviprasmybė, l'équivoque, kurios svarbiausia sritis yra nešvankybė. Kaip sąmojis vienai sąvokai prievarta palenkia du labai skirtingus realius objektus, taip žodžių žaismas, pasinaudodamas atsitiktinumu, vienu žodžiu išreiškia dvi skirtingas sąvokas. Atsiranda tas pats kontrastas, tik daug blankesnis ir paviršutiniškesnis, nes jo šaltinis – ne dalykų esmė, o tik pavadinimo atsitiktinumas. Sąmojo atveju tapatybė slypi sąvokoje, o skirtumas – realybėje; žodžių žaismo atveju skirtumas – sąvokose, o tapatybė – tikrovėje, išreiš-

kiamoje žodžio skambėjimu. Palyginimas, kad žodžių žaismas su sąmoju santykiauja taip, kaip viršutinio atvirkštinio konuso parabolė su žemutinio parabole, būtų kiek įmantrokas. O žodinis nesusipratimas, arba quid pro quo, yra netyčinis calembourg, ir su pastaruoju santykiauja taip, kaip kvailystė su sąmoju. Todėl priekurtis, kaip ir kvailys, dažnai sukelia juoką, ir prastų komedijų autoriai, siekdami sukelti juoką, antrąjį pakeičia pirmuoju.

Čia aš išnagrinėjau juoką tik psichologiškai; jei kam rūpi fizinė jo pusė, galiu nurodyti tai, kas pasakyta veikale *Parerga,* Bd. 2, Kap. 6, § 96, S. 134 (1 Aufl.)*.

§ 14

Nuo šių įvairių svarstymų, kurie, tikiuosi, visiškai paaiškino skirtumą ir santykį tarp protinio pažinimo, žinojimo, sąvokos – iš vienos pusės – ir tiesioginio pažinimo grynu jusliniu matematiniu stebėjimu bei intelektine pagava – iš kitos; toliau, nuo epizodinių pastabų apie jausmą ir juoką, prie kurių mus beveik neišvengiamai atvedė mūsų pažintinių galių įstabaus santykio analizė, dabar aš grįžtu prie tolesnės mokslo, kaip trečiojo – šalia kalbos ir apgalvoto veiksmo – pranašumo, proto teikiamo žmogui, analizės. Mūsų siekiama bendra mokslo apžvalga iš dalies apims jo formą, iš dalies jo sprendinių pagrindimą, galiausiai – ir jo turinį.

Mes matėme, kad, išskyrus grynosios logikos pagrindą, bet koks žinojimas apskritai kyla ne iš paties proto; pasiektas kitaip, savo pobūdžiu stebimasis, jis tik nusėda prote ir šitaip virsta visai kitos rūšies pažinimu – abstrakčiuoju. Bet koks *žinojimas,* t.y. pažinimas, perėjęs į sąmonę in abstracto, su tikruoju *mokslu* santykiauja kaip dalis su visuma. Kiekvienas žmogus, patirdamas ir stebėdamas atskirybes,

* Apie tai žr. antrojo tomo 8 sk.

įgyja žinojimą apie įvairius dalykus. Tačiau mokslo siekia tik tas, kuris kelia tikslą pasiekti visapusišką pažinimą in abstracto apie kokius nors konkrečius objektus. Tuos objektus jis gali išskirti tik remdamasis sąvoka. Štai kodėl kiekvieno mokslo viršūnė yra sąvoka, kuria mąstoma ta daiktų visumos dalis, kurią tikimasi iki galo pažinti in abstracto: tai, pavyzdžiui, erdvinių santykių, neorganinių kūnų sąveikos sąvokos arba augalų ir gyvūnų savybių, laipsniškų žemės paviršiaus pokyčių sąvokos, arba žmonijos kaip visumos pokyčių sąvoka, arba kalbos sandaros sąvoka ir t.t. Jeigu mokslas siektų pažinti savo objektą, tyrinėdamas kiekvieną atskirą daiktą, mąstomą sąvoka, kol palaipsniui nebūtų pažinta visuma, tai šitam, viena vertus, nepakaktų jokios žmogaus atminties, o kita vertus – nebūtume tikri, ar pasiektasis pažinimas visapusiškas. Todėl mokslas naudojasi anksčiau paaiškinta sąvokų sferų ypatybe, t.y. tuo, kad jos apima viena kitą, ir pirmiausia skverbiasi į platesnes sferas, apskritai esančias jo objekto sąvokos ribose. Nustatydamas jų tarpusavio santykius, jis apibrėžia ir visa tai, kas jose apskritai mąstoma, ir, kaskart išskirdamas vis siauresnes sąvokų sferas, gali vis tiksliau ir tiksliau apibrėžti mąstomą turinį. Taip atsiranda galimybė mokslui visiškai apimti savo objektą. Šis kelias, kuriuo mokslas eina prie pažinimo, t.y. perėjimas nuo bendrybių prie atskirybės, jį skiria nuo paprasto žinojimo; todėl sisteminė forma yra esmingas ir būdingas mokslo bruožas. Kiekvieno mokslo bendriausių sferų susiejimas, t.y. jo aukščiausių principų žinojimas, yra būtina sąlyga jį įvaldyti; kiek toli einama nuo tokių aukščiausių principų prie labiau dalinių, priklauso nuo mūsų pačių ir padidina ne mokytumo gilumą, o tik jo apimtį. Aukščiausių principų, t.y. principų, kuriems pavaldūs visi kiti, skaičius įvairiuose moksluose labai nevienodas, todėl vieniems iš jų būdingesnė subordinacija, kitiems – koordinacija. Šiuo požiūriu pirmieji reikalauja didesnės sprendimo galios, o

antrieji – geresnės atminties. Jau scholastams buvo žinoma*, kad, kadangi išvada reikalauja dviejų premisų, joks mokslas išeities tašku negali imti vienintelio, iš nieko neišvedamo aukščiausio principo; kiekvienas mokslas privalo turėti keletą principų, mažų mažiausiai du. Pirmiausia klasifikuojantieji mokslai – zoologija, botanika, taip pat fizika ir chemija, kiek pastaroji visą neorganinį veikimą redukuoja į nedaugelį pamatinių jėgų, – apima daugiausiai subordinacijų; tuo tarpu istorija, priešingai, iš tikrųjų visai jų neturi, nes visuotinybė joje pasireiškia tik svarbiausių epochų apžvalga, o iš tų epochų neįmanoma išvesti atskirų įvykių, kurie subordinuoti epochoms tik chronologiškai, o pagal sąvoką su jomis koordinuoti. Štai kodėl, griežtai kalbant, istorija, nors ir būdama žinojimas, nėra mokslas. Teisybė, euklidinėje matematikoje tik aksiomos yra neįrodomi aukščiausi principai, o visi įrodymai laipsniškai ir griežtai jiems subordinuoti. Tačiau tokia struktūra matematikai nėra esminga ir faktiškai kiekviena teorema pradeda naują erdvinę konstrukciją, kuri savaime nepriklauso nuo ankstesnių ir iš tikrųjų gali būti pažinta visai nepriklausomai nuo jų, pati savaime, grynuoju erdvės stebėjimu, kur net painiausia konstrukcija iš esmės yra tokia pat betarpiškai akivaizdi kaip ir aksioma. Beje, išsamiau apie tai bus kalbama vėliau. Tuo tarpu kiekvienas matematinis teiginys vis dėlto yra bendra tiesa, galiojanti nesuskaičiuojamiems atskiriems atvejams. Be to, jai būdingas laipsniškas perėjimas nuo paprastų teiginių prie sudėtingų, kuriuos galima redukuoti į pirmuosius. Tad matematika yra mokslas visais atžvilgiais.

Mokslo paties savaime, t.y. jo formos, tobulumas pasireiškia tuo, kad jo principai yra kuo daugiau subordinuoti ir kuo mažiau koordinuoti. Todėl mokslinis talentas visada yra sugebėjimas subordinuoti sąvokų sferas pagal skirtingus

* Suarez: *Disputationes metaphysicae*, 3, sectio 3, tit. 3.

jų apibrėžimus, kad, kaip nuolat rekomenduoja Platonas, mokslas nebūtų tik bendrybių visuma, po kuria betarpiškai skleistųsi neapžvelgiama įvairovė, o priešingai, nuo aukščiausios visuotinybės prie atskirybės žinojimas leistųsi palaipsniui, per tarpines sąvokas ir padalinius, grindžiamus vis siauresniais apibrėžimais. Kanto kalba tai reiškia vienodai patenkinti homogeniškumo bei specifikacijos dėsnius. Tačiau kaip tik dėl to, kad šituo pasireiškia tikrasis mokslo tobulumas, darytina išvada, kad mokslo tikslas nėra didesnis tikrumas, – kadangi tokį tikrumą gali turėti ir pats pragmatiškiausias atskirybės pažinimas, – bet žinojimo palengvinimas per jo formą ir iš to atsirandanti galimybė pasiekti visapusišką žinojimą. Todėl klaidinga plačiai paplitusi nuomonė, kad pažinimo moksliškumą lemia didesnis tikrumas, ir lygiai taip pat neteisingas iš to kylantis teiginys, kad esą tik matematika ir logika yra mokslai tikrąja šio žodžio prasme, nes tik jie dėl jų visiško aprioriškumo pasižymi nepajudinamu pažinimo tikrumu. Šio pranašumo iš jų atimti negalima, tačiau jis jiems nesuteikia ypatingų moksliškumo privilegijų, nes moksliškumo esmę sudaro ne tikrumas, o sisteminė pažinimo forma, grindžiama laipsnišku perėjimu nuo bendrybės prie atskirybės.

Šitoks mokslams būdingas pažinimo kelias – kelias nuo bendrybės prie atskirybės – lemia tai, kad juose daug kas pagrindžiama dedukcija iš ankstesnių teiginių, t.y. įrodymais. Tai ir davė dingstį sugrįžti prie senos klaidos, esą visiškai teisinga yra tai, kas įrodyta, ir kiekviena tiesa reikalauja įrodymo. Tuo tarpu yra priešingai: kiekvienas įrodymas veikiau reikalauja neįrodytos tiesos, kuri galiausiai pagrįstų jį patį arba jo paties įrodymus. Todėl tiesiogiai pagrįsta tiesa tiek pranašesnė už tiesą, pagrįstą įrodymu, kiek šaltinio vanduo geresnis už vandenį iš akveduko. Stebėjimas – arba grynai apriorinis, kaip matematikoje, arba empirinis aposteriorinis, kaip visuose kituose moksluose, – yra bet kokios

tiesos šaltinis ir bet kokio mokslo pagrindas. (Išimtis yra tik logika, pagrįsta ne stebimuoju, tačiau vis dėlto betarpišku protiniu savųjų dėsnių pažinimu.) Ne įrodyti sprendiniai ir ne jų įrodymai, o sprendiniai, tiesiog kylantys iš stebėjimo ir nepriklausomai nuo bet kokio įrodymo tuo stebėjimu pagrįsti, moksle yra tas pat, kas pasaulio sąrangoje yra saulė. Juk tik iš jų spinduliuoja visa šviesa, kurios nušviesti šviečia ir kiti sprendiniai. Tiesioginiu stebėjimu pagrįsti tokių pirminių sprendinių tiesą, iš neapžvelgiamos realių daiktų daugybės iškelti tokius mokslo pamatus – šitokia yra *sprendimo galios veiksena.* Ji yra sugebėjimas tai, kas pažinta akivaizdžiai, teisingai ir tiksliai perkelti į abstrakčią sąmonę. Todėl sprendimo galios sugebėjimas yra tarpininkas tarp intelekto ir proto. Tik individas, pasižymintis išskirtine ir įprastinius mastus pranokstančia jo galia, geba iš tikrųjų stumti mokslą į priekį. O teiginius išvedinėti iš teiginių, įrodinėti, daryti išvadas gali kiekvienas, turintis vien tik sveiką protą. Priešingai, akivaizdžiai pažintus dalykus palenkti tinkamoms sąvokoms ir pateikti refleksijai taip, kad, viena vertus, daugelio realių objektų bendras bruožas būtų mąstomas *viena* sąvoka ir kad, antra vertus, objektų skirtingybės būtų mąstomos daugeliu sąvokų; kad skirtingybės, nepaisant dalinio sutapimo, vis dėlto būtų mąstomos kaip skirtingybės, o tapatybė, nepaisant dalinio skirtumo, vis dėlto būtų pažinta ir mąstoma kaip tapatybė, pagal kiekvienąsyk nustatytą tikslą ir planą – visa tai atlieka *sprendimo galia.* Jos stoka yra *siauraprotiškumas.* Siauraprotis arba neįžvelgia dalinio ar reliatyvaus skirtumo tarp to, kas tam tikru požiūriu tapatu, arba nesuvokia tapatumo tarp to, kas reliatyviai ar iš dalies skirtinga. Beje, ir šitokiam sprendimo galios aiškinimui gali būti pritaikytas kantiškasis jos skirstymas į reflektuojančią ir palenkiančią priklausomai nuo to, ar ji nuo stebimųjų objektų pereina prie sąvokos, ar nuo pastarosios pereina prie pirmųjų, abiem atvejais įsiterpdama tarp stebimojo

intelektinio pažinimo ir reflektyviojo protinio pažinimo. Negali būti tiesos, kuri pasiekiama tik per išprotavimus; būtinybė ją pagrįsti vien išprotavimais visada yra tik reliatyvi, net subjektyvi. Kadangi visi įrodymai yra išprotavimai, naujai tiesai pirmiausia reikia ieškoti ne įrodymo, o betarpiško akivaizdumo ir tik tol, kol stokojama pastarojo, galima tam sykiui pateikti įrodymą. Joks mokslas negali būti visiškai įrodomas, kaip pastatas negali kyboti ore; visi įrodymai turi galų gale atsiremti į kažkokį stebimą ir todėl nebeįrodomą dalyką. Juk visos refleksijos pasaulio pagrindas ir šaknys slypi stebimajame pasaulyje. Bet koks galutinis, t.y. pirmapradis *akivaizdumas* yra *stebimasis:* tai parodo jau pats žodis. Todėl jis yra arba empirinis, arba grindžiamas aprioriniu galimo patyrimo sąlygų stebėjimu. Taigi abiem atvejais jis teikia tik imanentinį, o ne transcendentinį pažinimą. Kiekvienos sąvokos vertė ir būtis glūdi santykyje su stebimuoju vaizdiniu, nors tas santykis ir būtų labai netiesioginis. Kas galioja sąvokoms, galioja ir iš jų sudarytiems sprendiniams, ir ištisiems mokslams. Todėl turi būti kažkaip įmanoma kiekvieną tiesą, kuri atrandama išprotavimais ir perteikiama įrodymais, pažinti ir betarpiškai, be įrodymų ir išprotavimų. Žinoma, tai padaryti sunkiausia kai kurių sudėtingų matematinių teiginių atžvilgiu, prie kurių mes prieiname tik per išprotavimų grandinę. Šitoks, pavyzdžiui, bet kokios kreivės stygų ir liečiamųjų skaičiavimas, jas išvedant iš Pitagoro teoremos. Tačiau ir šitokia tiesa negali iš esmės ir visiškai remtis abstrakčiais teiginiais, ir ją grindžiantys erdviniai santykiai turi būti tokie aiškūs grynam stebėjimui a priori, kad jų abstrakti išraiška būtų pagrįsta tiesiogiai. Tačiau apie matematinius įrodymus netrukus bus kalbama išsamiau.

Teisybė, dažnai ir pakylėtu balsu šnekama apie tokius mokslus, kurie esą visiškai remiasi teisingomis išvadomis iš patikimų prielaidų ir kurie todėl yra neabejotinai teisingi.

Tačiau grynai loginė išprotavimų grandinė, kad ir kokios būtų teisingos prielaidos, visada tik paaiškins ir išskleis tai, kas jau glūdi prielaidose. Bus tik explicite išdėstyta tai, kas jau buvo suvokiama implicite. Tokiais garsingais mokslais dažniausiai laikomi matematiniai, – būtent astronomija. Tačiau jos patikimumas kyla iš to, kad jos pagrindas yra aprioriškai duotas, todėl neklaidingas erdvės stebėjimas, o visi erdviniai santykiai kyla vienas iš kito su tokia būtinybe (būties pagrindas), kuri teikia tikrumą a priori, ir todėl gali būti patikimai išvedami vienas iš kito. Šiame moksle prie tų matematinių apibrėžčių prisideda viena vienintelė gamtos jėga, sunkis, kuri veikia kaip tam tikras masių ir atstumų kvadratų santykis, ir pagaliau a priori patikimas – kaip priežastingumo dėsnio padarinys – inercijos dėsnis drauge su kartą ir visiems laikams šitoms masėms suteikto judėjimo empirine duotimi. Tokia ir yra visa astronomijos medžiaga, kuri tiek savo paprastumu, tiek ir savo patikimumu atveda prie tvirtų, o dėl jos objekto didybės ir svarbos ir labai įdomių rezultatų. Pavyzdžiui, jeigu aš žinau kokios nors planetos masę ir jos nuotolį nuo jos palydovo, tai pagal antrąjį Keplerio dėsnį galiu patikimai spręsti apie palydovo apsisukimo laiką. O šis dėsnis pagrįstas tuo, kad esant tam tikram nuotoliui palydovą prie planetos laiko ir neleidžia jam ant jos nukristi tik tam tikras palydovo sukimosi greitis. Taigi, tik remiantis tokiu geometriniu pagrindu, t.y. stebėjimo a priori dėka, ir dar taikant tam tikrą gamtos dėsnį, išprotavimais galima eiti labai toli, nes tokiu atveju jie yra tarsi kokie tiltai nuo *vienos* stebimosios pagavos prie kitos. Tačiau to neįmanoma padaryti vien tik grynais išprotavimais, išskirtinai loginiu būdu.

Pirminių pamatinių astronomijos tiesų šaltinis iš tikrųjų yra indukcija, t.y. daugelio stebinių duotybių susiejimas į vieną, teisingą, betarpiškai pagrįstą sprendinį. Iš jo paskui išvedamos hipotezės, kurių patvirtinimas patyrimu, kaip

prie išbaigtumo artėjančia indukcija, įrodo minėtą pirmąjį sprendinį. Pavyzdžiui, regimasis planetų judėjimas pažintas empiriškai: atmetus daugelį klaidingų hipotezių apie erdvinį šio judėjimo (planetos orbitos) ryšį, pagaliau buvo nustatytas tikrasis judėjimas; po to atrasti dėsniai, kuriems jis pavaldus (Keplerio), ir galiausiai – jo priežastis (visuotinė trauka); ir visoms toms hipotezėms visišką tikrumą suteikė empiriškai pažintas visų realių atvejų sutapimas su jomis ir iš jų kylančiomis išvadomis, t.y. indukcija. Suformuluoti hipotezę turėjo sprendimo galia, teisingai suvokusi turimą faktą ir atitinkamai jį išreiškusi; o indukcija, t.y. daugkartinis stebėjimas, patvirtino hipotezės teisingumą. Tačiau jis galėtų būti nustatytas ir betarpiškai, remiantis vieninteliu empiriniu stebėjimu, jei tik mes įstengtume laisvai bėgioti po pasaulinę erdvę ir turėtume teleskopines akis. Vadinasi, ir šiuo atveju išprotavimai nėra esmingas ir vienintelis pažinimo šaltinis, o yra tik iš bėdos pasitelkta priemonė.

Galiausiai, kad pateiktume trečią, kitokį pavyzdį, dar pridurkime, kad ir vadinamųjų metafizinių tiesų, t.y. tokių, kokias išdėstė Kantas *Gamtotyros metafiziniuose pagrinduose*, akivaizdumą lemia ne įrodinėjimai. Tai, kas tikra a priori, mes pažįstame tiesiogiai: kaip bet kokio pažinimo formą, tai mes įsisąmoniname su didžiausia būtinybe. Pavyzdžiui, tai, kad materija tvari, t.y. negali nei atsirasti, nei išnykti, mes žinome betarpiškai, kaip negatyvią tiesą, nes mūsiškis grynasis erdvės ir laiko stebėjimas daro įmanomą judėjimą, o intelektas per priežastingumo dėsnį padaro galimą formos ir kokybės kaitą. Tačiau mes neturime formų įsivaizduoti materijos atsiradimą arba išnykimą. Štai kodėl ši tiesa buvo akivaizdi visais laikais, visur ir kiekvienam, ir ja niekada nebuvo rimtai abejojama, o tai būtų buvę neįmanoma, jei ji nebūtų turėjusi kitokio pažinimo pagrindo, kaip tik tokį sunkų, ant adatos smaigalio balansuojantį kantiškąjį įrodymą. Be to, aš (kaip parodyta *Priede*) nustačiau, jog kantiškasis

įrodymas yra neteisingas, ir anksčiau parodžiau, kad materijos tvermę reikia išvedinėti iš to, kiek patyrimo galimybę lemia ne laikas, o erdvė. Visų šiuo požiūriu metafizinėmis vadinamų tiesų, t.y. būtinų ir visuotinių pažinimo formų abstrakčių išraiškų, tikrojo pagrindimo irgi negali sudaryti abstraktūs principai: jis glūdi tik tiesioginiame vaizdinio formų suvokime, a priori pasireiškiančiame per apodiktinius ir niekaip nepaneigiamus teiginius. O jeigu vis dėlto siekiama pateikti tokių tiesų įrodymą, jis gali būti tik toks, kad parodoma, jog kokioje nors neabejotinoje tiesoje jau esama ir įrodinėjamos tiesos kaip dalies ar kaip prielaidos. Štai, pavyzdžiui, aš parodžiau, kad bet koks empirinis stebinys jau apima priežastingumo dėsnį, kurio pažinimas dėl šios priežasties yra bet kokio patyrimo sąlyga ir todėl negali nuo pastarojo priklausyti ir būti jo nulemtas, kaip teigė Hume'as.

Įrodymai apskritai egzistuoja ne tiek norintiems mokytis, kiek norintiems ginčytis. Pastarieji atkakliai neigia betarpiškai pagrįstą įžvalgą. Tačiau tik tiesa gali būti visapusiškai nuosekli, todėl jiems reikia parodyti, kad jie vienu pavidalu ir netiesiogiai sutinka su tuo, ką neigia kitu pavidalu ir tiesiogiai, t.y. jiems reikia parodyti logiškai būtiną ryšį tarp to, kas neigiama ir to, kas pripažįstama.

Be to, mokslinė forma, t.y. bet kokios atskirybės palenkimas bendrybei kylančia tvarka, lemia ir tai, kad daugelio teiginių teisingumas pagrindžiamas tik logiškai, vadinasi, per jų priklausomybę nuo kitų teiginių, t.y. per išvadas, kurios kartu yra ir įrodymai. Tačiau niekada nedera užmiršti, kad visa toji forma yra tik priemonė, palengvinanti pažinimą, bet neteikianti didesnio tikrumo. Lengviau atskleisti kokio nors gyvūno savybę iš rūšies, kuriai jis priklauso, toliau kylant aukštyn prie genties, šeimos, būrio ir klasės, negu kiekvienąsyk tyrinėti šį gyvūną, paimtą atskirai. Tačiau visų teiginių, išvedamų per išprotavimus, teisingumas galų gale

nulemtas kokios nors kitos tiesos, kurią pagrindžia jau ne išprotavimai, bet stebėjimas. Jeigu pastarasis visada būtų mums toks pasiekiamas, kaip ir išvada per išprotavimą, jam be jokių išlygų reiktų teikti pirmenybę. Juk bet koks išvedimas iš sąvokų dėl anksčiau minėto įvairiapusiško sferų sąveikavimo ir dažnų svyravimų, apibrėžiant jų turinį, yra labai apgaulingas. Tokio apgaulingumo pavyzdžiai yra aibės neteisingų teorijų, įrodymų ir visokiausių sofizmų. Tiesa, išprotavimai savo pavidalu visai pagrįsti, bet jie labai nepatikimi savo turiniu, sąvokomis; viena vertus, todėl, kad sąvokų sferos ne visada griežtai atskirtos, o kita vertus, todėl, kad jos įvairiapusiškai susikerta ir viena sfera iš dalies įeina į daugelį kitų, ir todėl galima savavališkai iš jos pereidinėti į vieną ar kitą sferą ir dar toliau, kaip jau parodyta. Arba kitais žodžiais: terminus minor [siauresnioji sąvoka] kaip ir medius [vidurinioji sąvoka], visada gali būti palenktos įvairiausioms sąvokoms, iš kurių savavališkai pasirenkamas terminus major [platesnioji sąvoka] ir medius, ir dėl to gaunamos skirtingos išvados.

Vadinasi, tiesioginiam akivaizdumui visur teiktina aiški pirmenybė prieš įrodytą tiesą, ir šia tiesa reikia naudotis tik tada, kai akivaizdumo reikia ieškoti pernelyg toli, o ne tada, kai akivaizdumas taip pat arti, ar net dar arčiau nei įrodyta tiesa. Todėl anksčiau ir matėme, kad faktiškai logikoje, t.y. ten, kur tiesioginis pažinimas kiekvienu atskiru atveju mums artimesnis negu išvestinis mokslinis, mes visada mąstome tik vadovaudamiesi betarpišku mąstymo dėsnių pažinimu, o logika nesinaudojame*.

§ 15

Taigi jei esame įsitikinę, kad stebėjimas yra pirminis bet kokio akivaizdumo šaltinis, kad tik tiesioginis arba

* Apie tai žr. antrojo tomo 12 sk.

netiesioginis santykis su juo yra absoliuti tiesa ir kad artimiausias kelias prie pastarosios yra pats patikimiausias, nes bet koks sąvokų įsiterpimas susijęs su daugybe paklydimų; jeigu, sakau aš, būdami tuo įsitikinę, kreipsimės į *matematiką*, tokią, kokią ją kaip mokslą sukūrė Euklidas ir kokia ji apskritai išliko iki mūsų dienų, tada negalėsime nepripažinti, kad kelias, kuriuo ji eina, yra keistas ir net neteisingas. Mes reikalaujame, kad kiekvienas loginis įrodymas atsiremtų į stebimąjį; o ji – priešingai, dėdama didžiausias pastangas, siekia atsisakyti jai būdingo, visada artimo stebimojo akivaizdumo ir pakeisti jį loginiu. Mes turime pripažinti, jog šiuo atveju elgiamasi taip, tarsi kas nors nusipjautų kojas, kad vaikščiotų su ramentais, arba taip, kaip tas princas *Jausmingumo triumfe* [Goethe] bėgantis iš tikros gražios gamtos, kad mėgautųsi gamtos imitacija – teatro dekoracija.

Dabar aš turiu priminti tai, kas pasakyta traktato *Apie pagrindo principą* šeštajame skyriuje ir tariu, kad tai skaitytojui visai šviežia ir išlikę jo atmintyje. Todėl šias pastabas aš sieju su tuo, kas ten pasakyta, iš naujo neaiškindamas skirtumo tarp matematinės tiesos grynojo pažinimo pagrindo, kuris gali būti loginis, ir būties pagrindo, kuris yra betarpiškas, tik stebėjimu pažinus erdvės ir laiko dalių ryšys. Vien tik šio ryšio įžvalga ir teikia tikrą pasitenkinimą ir solidų žinojimą. O grynas pažinimo pagrindas visada paviršutiniškas ir gali paaiškinti tik tai, *kad* esama šitaip, bet ne *kodėl* šitaip esama. Euklidas ėjo šiuo antruoju keliu, akivaizdžiai mokslo nenaudai. Juk, pavyzdžiui, jau iš pat pradžių, ten, kur jis kartą ir visiems laikams privalėjo parodyti, kaip trikampio kampai ir kraštinės abipusiškai sąlygoja vienas kitą ir yra vienas kito priežastis ir padarinys pagal pagrindo principo formą, vyraujančią grynojoje erdvėje, ir čia, kaip ir visur kitur, lemiančią būtinybę, kad kažkas yra taip, kaip yra, nes ir tai, kas visai nuo to skiriasi,

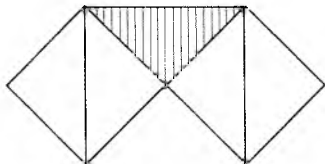
yra taip, kaip yra; užuot šitokiu būdu pateikęs gilią trikampio esmės įžvalgą, jis pateikia keletą dalinių savavališkai pasirinktų teoremų apie trikampį ir jų loginį pažinimo pagrindą pateikia, remdamasis sunkia, logine, prieštaravimo principu pagrįsta argumentacija. Taigi, užuot nuodugniai pažinę tuos erdvinius santykius, gauname tik nedaugelį savavališkai pateiktų iš jų išplaukiančių padarinių ir atsiduriame tokioje padėtyje, kaip žmogus, kuriam buvo parodyti visokie išradingai sukonstruotos mašinos veiksmai, bet nebuvo paaiškinta jos vidinė sandara ir veikimas. Kad visa tai, kas įrodyta Euklido, yra būtent šitokios prigimties, turime pripažinti, spiriami prieštaravimo principo. Bet *kodėl* visa tai yra šitaip, lieka neaišku. Todėl tenka patirti beveik nemalonų jausmą, kaip po fokusininko išdaigų; o dauguma Euklido įrodymų išties labai panašūs į tokius fokusus. Beveik visada tiesa ateina pro užpakalines duris, per accidens pasirodydama per kokią nors šalutinę aplinkybę. Dažnai apagoginis įrodymas vieną po kitos uždaro visas duris ir palieka atviras tik vienas, pro kurias kaip tik todėl privalai įeiti norom nenorom. Dažnai, kaip Pitagoro teoremoje, brėžiamos linijos, ir visai nežinia dėl ko. Po to pasirodo, kad tai būta spąstų, kurie nelauktai užsitrenkia ir pagauna besimokančiojo pritarimą; ir savo nuostabai jis turi pripažinti tai, kas jam savo vidiniu ryšiu lieka visai nesuprantama, ir nesuprantama tokiu mastu, kad jis gali išstudijuoti visą Euklidą, taip ir nesupratęs erdvinių santykių dėsningumų, o tik atmintinai išmokęs kai kurias iš jų kylančias išvadas. Toks iš tikrųjų empirinis ir nemokslinis pažinimas panašus į žinias gydytojo, kuris pažįsta ligą ir žino vaistus prieš ją, bet nežino jų vidinio ryšio. Bet visa tai pareina nuo to, kad tam tikram pažinimo tipui būdingas įrodymo ir akivaizdumo būdas įnoringai atmetamas ir per prievartą pakeičiamas kitu, svetimu jo prigimčiai. Beje, Euklido panaudotas metodas verčia juo visokeriopai žavėtis; juo ir buvo žavimasi daugelį

amžių, ir šis žavėjimasis nuėjo taip toli, kad euklidinė matematika buvo paskelbta pavyzdžiu bet kokiam moksliniam dėstymui. Šį pavyzdį buvo stengiamasi pamėgdžioti net ir visuose kituose moksluose. Bet vėliau nuo jo buvo nusisukta, nors ir nežinia kodėl. O mūsų akyse Euklido metodas matematikoje yra tik įspūdingas paklydimas. Tačiau kiekvienam didžiam sąmoningai bei metodiškai realizuotam, ir dar visuotinio pritarimo susilaukusiam paklydimui – nesvarbu, kur pasitaikančiam, gyvenime ar moksle – visada galima surasti priežastį tuo metu viešpatavusioje filosofijoje. Elėjiečiai pirmieji atrado skirtumą, o dažnai ir prieštaravimą tarp jusliškai pagaunamų (φαινόμενον) ir mąstomų (νοούμενον)* dalykų, ir įvairiopai tuo pasinaudojo savo filosofemose bei sofizmuose. Vėliau jais sekė megariečiai, dialektikai, sofistai, naujieji akademikai ir skeptikai. Jie atkreipė dėmesį į regimybę, t.y. į juslių apgaulingumą ar, veikiau, į apgaulingumą intelekto, juslių duomenis paverčiančio stebiniu. Šis apgaulingumas dažnai mus verčia matyti dalykus, kurių realumo visai nepripažįsta protas, – pavyzdžiui, perlaužtą lazdą vandenyje ir pan. Buvo suprasta, kad jusline žiūra negalima pasitikėti besąlygiškai, ir padaryta skubota išvada, kad tik protingas loginis mąstymas duoda tiesą, nors Platonas *(Parmenide)*, megariečiai, Pironas ir naujieji akademikai pavyzdžiais (kaip vėliau tai padarė Sekstas Empirikas) parodė, kad ir išprotavimai bei sąvokos veda į klystkelius ir net sukelia paralogizmus bei sofizmus, kurie daug lengviau atsiranda ir daug sunkiau įveikiami, negu juslinės žiūros sukeliama regimybė. Ir vis dėlto kaip empirizmo priešingybė atsiradęs racionalizmas paėmė viršų ir, į jį orientuodamasis, Euklidas apdorojo matematiką, tik aksiomas norom nenorom pagrįsdamas *stebimuoju akivaizdumu* (φαινόμενον), o visa kita grįsdamas išprotavimais (νοούμενον).

* Čia neturimi galvoje kantiškieji piktnaudžiavimai šiais terminais, kritikuojami *Priede*.

Jo metodas viešpatavo per visus šimtmečius ir tai turėjo tęstis, kol nebuvo surastas skirtumas tarp grynojo stebėjimo a priori ir empirinio stebėjimo. Beje, jau Euklido komentatorius Proklas, atrodo, visiškai suvokė tą skirtumą, – tai matyti iš tos jo veikalo vietos, kurią Kepleris išvertė į lotynų kalbą savo knygoje *De harmonia mundi [Apie pasaulio harmoniją];* bet Proklas tam dalykui neteikė pakankamai reikšmės, jį pateikė pernelyg izoliuotai, todėl į jį nebuvo atkreiptas dėmesys ir jis buvo užmirštas. Todėl tik po dviejų tūkstančių metų Kanto teorija, kuriai buvo lemta paskatinti tokias dideles permainas visoje Europos tautų žinijoje, mąstysenoje ir veikloje, šias permainas paskatino ir matematikoje. Juk tik po to, kai tas didysis protas mums parodė, kad erdvės ir laiko stebiniai visai skiriasi nuo empirinių, visai nepriklauso nuo poveikio juslėms ir, jį sąlygodami, patys nėra jo sąlygojami, kitaip sakant, yra aprioriniai ir todėl visai nepavaldūs juslių apgaulingumui, – tik po to mes galime suprasti, kad Euklido loginė matematikos interpretacija yra nereikalingas atsargumas, ramentas sveikoms kojoms, kad ji panaši į keleivį, kuris aiškų, tvirtą kelią naktį palaikęs vandeniu, būgštauja žengti ant jo ir visą laiką eina duobėta šalikele ir džiaugiasi, tarpais vis atsidurdamas į tariamąjį vandenį. Tik dabar mes galime tvirtai teigti, kad tai, kas stebint kokią nors figūrą mums pasirodo kaip būtinybė, kyla ne iš jos brėžinio popieriuje, galbūt net labai blogai atlikto, ir ne iš abstrakčios sąvokos, kurią mes tuo pat metu mąstome, o tiesiogiai iš mūsų a priori suvokiamos bet kokio pažinimo formos. Šioji forma visur yra pagrindo principas. Šiuo atveju ji, kaip stebinio forma, t.y. erdvė, yra būties pagrindo principas. Tačiau jo galiosena ir reikšmė yra tokia pat žymi ir betarpiška, kaip ir pažinimo pagrindo principo galiosena ir reikšmė, t.y. loginis tikrumas. Todėl mums nėra reikalo pasitikėti tik pastaruoju ir apleisti sritį, būdingą matematikai, kad jos pagrindimo ieškotume jai visai svetimoje sąvokos srityje. Laikydamiesi šito matematikai bū-

dingo pagrindo, mes įgyjame tą didelį pranašumą, kad joje žinojimas, *kad* kažkas yra taip, sutampa su žinojimu, *kodėl* šitai yra taip. Tuo tarpu Euklido metodas visai atskiria tuodu žinojimo būdus ir leidžia pasinaudoti tik pirmuoju, o ne antruoju. Tačiau Aristotelis labai tiksliai išsitaria savo veikale *Analytica posteriora* I, 27 [p 87 a 31]: Ἀκριβεστέρα δ' ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ προτέρα, ἥ τε τοῦ ὅτι καὶ τοῦ διότι ἡ αὐτή, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ὅτι τῆς τοῦ διότι. (Subtilior autem et praestantior ea est scientia, qua *quod* aliquid sit et *cur* sit una simulque intelligimus, non separatim *quod* et *cur* sit.) [Tačiau tikslesnis ir pranašesnis yra tas žinojimas, kuris mums kartu sako, *kad* kažkas yra taip ir *kodėl* tai yra taip, negu tas, kuris tą *kad* ir tą *kodėl* aiškina atskirai.] Juk fizika mus patenkina tik tada, kai žinojimas, *kad* kažkas yra taip, susijęs su žinojimu, *kodėl* tai yra taip: kad gyvsidabris Torricelli vamzdelyje pakyla į 28 colių aukštį – tai menkas žinojimas, jeigu prie jo nepridursime, kad gyvsidabris laikosi tokiame aukštyje dėl oro atsvaros. Bet kodėl gi matematikoje turime tenkintis tąja apskritimo qualitas occulta [slapta savybė], kad dviejų jame susikertančių stygų atkarpos visada sudaro lygius kvadratus? *Kad* šitaip yra iš tikrųjų, Euklidas, žinoma, įrodo 35-ąja trečiosios knygos teorema; bet *kodėl* taip yra – dar nežinoma. Lygiai taip pat ir Pitagoro teorema mus supažindina su stačiakampio trikampio *qualitate occulta*. Dirbtinis, net klastingas Euklido įrodymas palieka mums klausimą *kodėl*, tuo tarpu čia pateiktas jau žinomas paprastas brėžinys iš pirmo žvilgsnio šį dalyką paaiškina daug geriau už tą įrodymą ir duoda gilų vidinį įsitikinimą, kad ši savybė išties būtina ir kad ji priklauso nuo stataus kampo.



Ir esant nelygioms kraštinėms turi egzistuoti tokio akivaizdaus įtikinamumo galimybė, kaip ir apskritai bet kokios galimos geometrijos tiesos atveju, – jau vien todėl, kad tokios tiesos atradimas bet kuriuo atveju išplauktų iš tokios akivaizdžios būtinybės, o įrodymas būtų sugalvotas jau po to. Todėl reikia tik išanalizuoti minties eigą, kurios dėka buvo pirmąkart atrasta geometrinė tiesa, kad akivaizdžiai suvoktum jos būtinumą. Apskritai aš būčiau linkęs matematikos dėstymui rekomenduoti analitinį, o ne sintetinį metodą, kuriuo naudojosi Euklidas. Tiesa, dėstant sudėtingas matematines tiesas tai būtų susiję su labai dideliais, tačiau ne neįveikiamais sunkumais. Vokietijoje matematikos dėstymas tai šen, tai ten jau pradedamas keisti ir dažniau einama šiuo analitiniu keliu. Ryžtingiausiai tai padarė p.*Kosackas*, Nordhauseno gimnazijos matematikos ir fizikos mokytojas, prie egzaminų programos 1852 m. balandžio 6 d. pridėdamas nuodugnų bandymą geometriją išdėstyti pagal mano principus.

Norint patobulinti matematikos metodą, pirmiausia reikia nusikratyti prietaro, kad esą įrodyta tiesa turi kokių nors privalumų prieš pažintąją akivaizdžiai ar kad loginė tiesa, grindžiama prieštaravimo principu, pranašesnė už metafizinę, kuri akivaizdi tiesiogiai ir susijusi su grynuoju erdvės stebiniu.

Pats tikriausias ir išvis nepaaiškinamas yra pagrindo principo turinys. Juk jis savo įvairiais pavidalais išreiškia visų mūsų vaizdinių ir žinių bendrąją formą. Bet koks paaiškinimas yra redukavimas į šį principą, jo išreiškiamo bendro vaizdinių ryšio nurodymas atskiru atveju. Vadinasi, jis yra bet kokio aiškinimo principas ir todėl pats yra nepaaiškinamas ir nereikalingas paaiškinimo, nes bet koks paaiškinimas jau suponuoja šį principą ir tik per jį įgyja reikšmę. Tačiau nė vienas iš jo pavidalų neturi jokio pranašumo prieš kitus; jis yra vienodai tikras ir neįrodomas

kaip būties pagrindo principas ir kaip tapsmo pagrindo principas, ir kaip veiksmo ar pažinimo pagrindo principas. Priežasties ir padarinio santykis tiek vienu, tiek kitais jo pavidalais yra būtinas. Jis apskritai yra būtinumo sąvokos šaltinis ir vienintelė prasmė. Nesama kitokio būtinumo, išskyrus tą, kad būtinas padarinys, jei yra priežastis; ir nesama priežasties, kuri nesukeltų padarinio būtinumo. Todėl, kaip neabejotinai iš prielaidose duoto pažinimo pagrindo išplaukia išvada išreiškiamas padarinys, taip pat neabejotinai būties pagrindas erdvėje nulemia savo padarinį erdvėje. Jei aš akivaizdžiai suvokiau jų santykį, tai šitas tikrumas yra toks pat neabejotinas kaip ir bet koks loginis tikrumas. O tokio santykio išraiška ir yra kiekviena geometrinė teorema kaip ir bet kuri iš dvylikos aksiomų. Toji teorema yra metafizinė tiesa ir todėl yra tokia pat betarpiškai tikra kaip pats prieštaravimo principas, kuris yra metaloginė tiesa ir bet kokio loginio įrodymo visuotinis pagrindas. Kas neigia akivaizdžiai stebimą kokia nors teorema išreiškiamų erdvinių santykių būtinumą, gali tiek pat pagrįstai neigti ir aksiomas, tiek pat pagrįstai neigti ir išvadų vedimą iš prielaidų, ir net patį prieštaravimo principą. Juk visa tai vienodai neįrodomi, tiesiogiai akivaizdūs ir a priori pažinūs santykiai. Todėl, jeigu akivaizdžiai pažinų erdvinių santykių būtinumą norima pirmiausia išvesti loginiu įrodinėjimu iš prieštaravimo principo, tai yra tas pat, kaip ir tuo atveju, kai tiesioginiam žemės savininkui kitas žmogus ją užsinorėtų atiduoti leninio valdymo teisėmis. Bet kaip tik taip padarė Euklidas. Tik savo aksiomas norom nenorom jis grindžia tiesioginiu akivaizdumu, o visos kitos geometrinės tiesos įrodomos logiškai: arba remiantis tomis aksiomomis ir jas derinant su teoremoje priimtomis prielaidomis ar su kokia nors ankstesne teorema, arba remiantis tuo, kad teoremos priešingybė prieštarauja prielaidoms, aksiomoms, ankstesnėms teoremoms, ar net pačiai sau. Tačiau pačios aksiomos

nėra betarpiškai akivaizdesnės už bet kurią kitą geometrinę teoremą. Jos tik paprastesnės, nes ne tokios turiningos.

Kai tardomas nusikaltėlis, jo parodymai protokoluojami, kad jų tarpusavio atitikimas padėtų išaiškinti tiesą. Tačiau taip elgiamasi tik iš reikalo ir toks būdas nereikalingas, jei įmanoma tiesiogiai patikrinti kiekvieno parodymo teisingumą, juolab kad nusikaltėlis iš pat pradžių gali nuosekliai meluoti. Tačiau Euklidas erdvę tyrinėjo kaip tik remdamasis pirmuoju metodu. Tiesa, jis rėmėsi teisinga prielaida, kad gamta visur, vadinasi, ir savo pagrindinėje formoje, erdvėje, turi būti nuosekli, ir todėl, kadangi erdvės dalys viena su kita santykiauja kaip priežastis ir padarinys, nė viena erdvinė apibrėžtis negali būti kitokia, negu yra, neprieštaraudama visoms kitoms. Tačiau tai yra labai sunkus ir nepatenkinamas aplinkinis kelias, netiesioginiam pažinimui teikiantis pirmenybę prieš tokį pat tikrą betarpišką pažinimą. Darydamas didelę žalą mokslui, toks kelias pažinimą, *kad kažkas yra taip*, atskiria nuo pažinimo, *kodėl yra taip;* pagaliau jis visiškai neleidžia besimokančiajam įžvelgti erdvės dėsnių ir net atpratina jį gilintis į priežasties bei vidinio daiktų ryšio tyrinėjimą, vietoj to skatindamas jį tenkintis istoriniu žinojimu, *kad yra taip*. Šiam metodui taip atkakliai priskiriamas įžvalgumo treniravimas pasireiškia tik tuo, kad besimokantysis treniruojasi protauti, t.y. taikyti prieštaravimo principą, bet ypač jis įtempia savo atmintį, kad išsaugotų visus tuos duomenis, kurių dermę reikia palyginti.

Tarp kitko pažymėtina, kad šitoks įrodinėjimo būdas taikomas tik geometrijoje, o ne aritmetikoje; pastarojoje, priešingai, tiesai leidžiama pasirodyti tik per stebėjimą, kuris čia pasireiškia paprastu skaičiavimu. Kadangi skaičių stebėjimas vyksta *tik laike* ir todėl negali būti perteiktas jokia jusline schema, kaip kad geometrinė figūra, tai šiuo atveju savaime atkrito įtarimas, kad stebėjimas gali būti tik empirinis, o todėl apgaulingas. O tik šis įtarimas galėjo perkelti

į geometriją loginį įrodinėjimo būdą. Kadangi laikas turi tik vieną matavimą, skaičiavimas yra vienintelė aritmetinė operacija, į kurią turi būti redukuotos visos kitos. O šitas skaičiavimas yra ne kas kita, kaip stebėjimas a priori, kuriuo čia remiamasi be jokių išlygų ir kuriuo galiausiai patikrinama visa kita, kiekvienas apskaičiavimas, kiekviena lygtis. Pavyzdžiui, neįrodinėjama, kad $\frac{(7+9)x8-2}{3} = 42$, o kreipiamasi į grynąjį stebėjimą laike, skaičiavimą, ir tokiu būdu kiekvienas atskiras teiginys paverčiamas aksioma. Kaip tik dėl to visas aritmetikos ir algebros turinys yra ne įrodymai, kaip kad geometrijoje, o tik skaičiavimo sutrumpinimo metodas. Tiesa, kaip anksčiau minėta, mūsiškis tiesioginis skaičių stebėjimas laike neapima daugiau nei dešimties. Už šios ribos vietoj stebėjimo turi atsirasti abstrakti skaičiaus sąvoka, įtvirtinta žodžiu. Todėl iš tikrųjų toliau nestebima, o tik kuo apibrėžčiau pažymima tai, kas turėtų būti stebima. Tačiau netgi ir tokiu atveju, pasiremiant labai svarbiu pagalbiniu skaičiavimu, kuris didelius skaičius visada leidžia perteikti tais pačiais mažais skaičiais, kiekvienam skaičiavimui galima suteikti stebimąjį akivaizdumą. Tai įmanoma netgi tada, kai abstrakcijos griebiamasi tokiu mastu, kad ne tik skaičiai, bet ir neapibrėžti dydžiai ir ištisos operacijos mąstomos tik in abstracto ir atitinkamai žymimos, pvz., $\sqrt{r^{-b}}$. Tokia operacija jau nebeatliekama, o tik nurodoma.

Taip pat teisėtai ir su tokiu pat tikrumu kaip aritmetikoje įrodinėti tiesą vien tik grynuoju stebėjimu a priori būtų galima ir geometrijoje. Faktiškai kaip tik šitoks, pagal būties pagrindo principą akivaizdžiai pažintas būtinumas geometrijai suteikia jos didį akivaizdumą, ir kiekvieno žmogaus sąmonėje geometrijos teoremų tikrumas grindžiamas būtent juo, o ne ramentais krypuojančiu loginiu įrodymu, kuris visada labai toli nuo dalyko esmės ir dažniausiai greitai užmirštamas, nepadarydamas žalos mūsų įsitikinimui. Jo

ir visai galėtų nebūti, ir geometrijos akivaizdumas nuo to nesumažėtų, nes ji visai nuo jo nepriklauso. Toks įrodymas visada patvirtina tik tai, kuo buvo visai įsitikinta jau anksčiau, kitu pažinimo būdu, ir šiuo požiūriu jis panašus į bailų kareivį, kuris dar sykį smogia kito užmuštam priešui, o po to giriasi, kad pats jį nukovė*.

Galbūt atsižvelgiant į visa tai nebekils abejonių, kad matematikos akivaizdumas, tapęs bet kokio akivaizdumo pavyzdžiu ir simboliu, savo esme grindžiamas ne įrodymais, o betarpišku stebėjimu, kuris čia, kaip ir visur kitur, yra giliausias bet kokios tiesos pagrindas ir šaltinis. Tačiau tas stebėjimas, kuris pagrindžia matematiką, turi didelį pranašumą prieš bet kokį kitą, t.y. prieš empirinį stebėjimą. Būtent: kadangi jis yra apriorinis ir todėl nepriklauso nuo patyrimo, kuris visada skleidžiasi tik dalimis ir palaipsniui, viskas jam yra vienodai artima ir todėl čia galima išeities tašku savavališkai imti priežastį arba padarinį. Tai teikia jam visišką neklaidingumą, nes padarinys jame pažįstamas iš priežasties, o tik toks pažinimas pasižymi būtinumu. Pavyzdžiui, pripažįstama, kad kraštinių lygybė pažįstama remiantis kampų lygybe. Tuo tarpu bet koks empirinis stebėjimas ir didžioji patyrimo dalis juda priešinga kryptimi – nuo padarinio prie priežasties. Toks pažinimo būdas nėra neklaidingas, kadangi būtinumas būdingas tik padariniui, jei duota priežastis, bet ne priežasties pažinimui iš padarinio, nes visiškai tas pats padarinys gali kilti iš skirtingų priežasčių.

* Spinoza, nuolat besigiriantis, kad filosofuoja „more geometrico", iš tikrųjų elgėsi būtent taip dar didesniu mastu, nei manė pats. Juk tai, kas jam buvo tikra ir aišku iš tiesioginio, akivaizdaus pasaulio suvokimo, jis stengėsi įrodyti logiškai, nepriklausomai nuo to pažinimo. Savąjį siekiamą ir iš anksto aiškų rezultatą jis, žinoma, prieina tik taip, kad išeities tašku ima savavališkas ir dirbtines sąvokas (substantia, causa sui ir t.t.) ir įrodinėdamas leidžia sau visus tuos savavaliavimus, kuriems tokios patogios plačios sąvokų sferos. Todėl tai, kas jo filosofijoje yra teisinga ir puiku, visiškai nepriklauso nuo tų įrodymų, kaip ir geometrijoje. Apie tai žr. antrojo tomo 13 sk.

Šitoks pažinimo būdas visada yra tik indukcija, t.y. iš daugelio padarinių, nurodančių vieną priežastį, išvedamas priežasties tikrumas. Tačiau kadangi visi atvejai niekada negali būti visiškai apimti, tai ir tiesa šiuo atveju irgi nėra besąlygiškai tikra. Tačiau bet koks pažinimas, teikiamas juslinio stebėjimo ir didesnės patyrimo dalies, pasižymi tik tokia tiesa. Koks nors juslinis impulsas intelektui duoda dingstį daryti išvadą pereinant nuo padarinio prie priežasties. Tačiau kadangi išvada, paremta perėjimu nuo padarinio prie priežasties, niekada nėra tikra, tai, kaip sakyta anksčiau, šiuo atveju galima melaginga regimybė, kaip juslinė iliuzija, neretai pasitaikanti tikrovėje. Tik kai keletas arba visos penkios juslės patiria poveikius, nurodančius tą pačią priežastį, regimybės galimybė tampa nepaprastai maža, nors visai neišnyksta, nes tam tikrais atvejais apgaulei pasiduoda visas juslumas, – šitaip, pavyzdžiui, veikia netikra moneta. Tokioje pat padėtyje yra bet koks empirinis pažinimas, vadinasi, ir gamtotyra, išskyrus jos grynąją (pagal Kantą – metafizinę) dalį. Ir šioje srityje iš padarinių pažįstamos priežastys. Todėl bet koks gamtos mokslas remiasi hipotezėmis, kurios dažnai yra klaidingos ir palaipsniui užleidžia vietą teisingesnėms. Tik tikslingai atliekamuose eksperimentuose pažinimas eina nuo priežasties prie padarinio, t.y. teisingu keliu. Bet patys eksperimentai atliekami tik remiantis hipotezėmis. Todėl nė viena gamtotyros šaka, pavyzdžiui, fizika ar astronomija, arba fiziologija, negalėjo būti atrasta vienu ypu, kaip matematika arba logika. Tam reikėjo ir reikia kaupti ir lyginti daugelio šimtmečių patirtį. Tik daugkartinis empirinis patvirtinimas indukciją, kuria remiasi hipotezė, daro tokią pilną, kad praktikoje ji pakeičia tikrumą, ir hipotezei nepriekaištaujama dėl jos šaltinio taip pat, kaip geometrijos taikymui – dėl tiesių ir kreivų linijų nesuderinamumo, o aritmetikai – dėl to, kad visiškai teisingas logaritmas nepasiekiamas. Juk kaip per begalines trupmenas

be galo priartėjama prie apskritimo kvadratūros ir logaritmo teisingumo, taip ir per įvairiopą indukcijos patyrimą, t.y. priežasties pažinimą iš padarinio, priartėjama prie matematinio akivaizdumo, t.y. prie padarinio pažinimo iš priežasties, – jei ir ne begalinio, tai bent jau tokio masto, kad klaidos galimybė tampa pakankamai maža, ir į ją galima nekreipti dėmesio. Ir vis dėlto tokios galimybės esama: pavyzdžiui, indukcinė išvada yra ir tokia, kai nuo didelio atvejų skaičiaus pereinama prie visų, t.y. iš tikrųjų prie nežinomos priežasties, nuo kurios jie visi priklauso. Kokia panašaus tipo išvada atrodo tikresnė, negu ta, kad visų žmonių širdis yra kairėje pusėje? Tuo tarpu, kaip nepaprastai retų ir visai unikalių išimčių, esama žmonių, kurių širdis yra dešinėje pusėje.

Vadinasi, juslinis stebėjimas ir patyrimu grindžiamas mokslas pasižymi tos pačios rūšies akivaizdumu. Pranašumas, kurį prieš juos turi matematika, grynoji gamtotyra ir logika kaip mokslai, kylantys iš apriorinių žinių, pagrįstas tik tuo, kad formalioji pažinimo pusė, kuria grindžiamas bet koks apriorizmas, jose duota visa ir iš karto ir todėl šiuo atveju visada įmanoma pereiti nuo priežasties prie padarinio, o tuo tarpu anuose moksluose dažniausiai galima pereiti tik nuo padarinio prie priežasties. Beje, priežastingumo dėsnis arba tapsmo pagrindo principas, valdantis empirinį pažinimą, jau savaime toks pat tikras kaip ir kitos pagrindo principo formos, kurioms a priori pavaldūs anksčiau minėti mokslai.

Loginiai įrodymai, sudaryti iš sąvokų arba išprotavimų, kaip ir apriorinis stebimasis pažinimas, turi tą privalumą, kad eina nuo padarinio prie priežasties, ir dėl to jie savaime, t.y. savo forma, yra neklaidingi. Ši aplinkybė labai paskatino tai, kad įrodymams apskritai buvo priskirta tokia didelė reikšmė. Tačiau jų neklaidingumas yra santykinis: jie tik palenkia medžiagą aukščiausiems mokslo principams, o kaip

tik šie principai sudaro visą mokslinės tiesos fondą ir jų pačių jau negalima įrodyti; jie turi būti grindžiami stebėjimu, kuris minėtuose nedaugelyje mokslų yra a priori grynas, o apskritai visada empirinis ir pakeliamas iki visuotinumo tik per indukciją. Todėl, nors patyrimu pagrįstuose moksluose atskirybė įrodoma iš bendrybės, vis dėlto bendrybės teisingumą pagrindžia tik atskirybė, ir pati visuotinybė yra tik sukauptų atsargų sandėlys, o ne save gaivinanti dirva.

Tiek galima pasakyti apie tiesos pagrindimą.

Apie klaidos kilmę ir galimybę nuo to laiko, kai Platonas pateikė vaizdingą šio klausimo sprendimą, kaip pavyzdį pateikdamas karvelidę, į kurią patenka ne tas balandis ir t.t. (*Theaetetus*, S. 167 f.f.), buvo pateikta įvairių aiškinimų. Kanto miglotą ir neapibrėžtą klaidos kilmės aiškinimą diagonalinio judėjimo įvaizdžiu galima rasti *Grynojo proto kritikoje [Kritik der reinen Vernunft*, S. 294 der 1. Ausg., S. 350 der 5. Ausg.*]*. Kadangi tiesa yra sprendimo santykis su jo pažinimo pagrindu, tai iš tikrųjų iškyla klausimas, kaip sprendžiantysis gali manyti iš tiesų turįs tokį pagrindą, jo neturėdamas, t.y. kaip įmanomas suklydimas, proto apgaulė. Manau, kad ši galimybė visai analogiška intelektinei regimybei, ar apgaulei, kaip paaiškinta anksčiau. Mano galva (ir todėl šį klausimą reikia aiškinti kaip tik šioje vietoje), *bet kokia klaida yra išvada iš padarinio apie priežastį*, kuri teisinga tik tada, kai žinoma, kad padarinys gali turėti kaip tik tokią, o ne kitokią priežastį, bet ne kitaip. Klystantysis arba priskiria padariniui tokią priežastį, kurios jis visai negali turėti, ir kartu parodo, kad jam tikrai stinga intelekto, t.y. sugebėjimo betarpiškai pažinti ryšį tarp priežasties ir padarinio; arba (o tai pasitaiko dažniau) jis, nors ir priskirdamas padariniui galimą priežastį, prie savo išvados, pereinančios nuo padarinio prie priežasties, didžiosios prielaidos dar priduria ir tai, kad esą tas padarinys *visada* atsiranda tik iš jo nurodytos priežasties, o tai galėtų pateisinti tik pilna

indukcija, kurią jis suponuoja, jos neįgyvendinęs, ir tas *visada* pasirodo esanti pernelyg plati sąvoka, kurios vietoje galėtų būti tik *kartais* arba *dažniausiai*. Tokiu būdu gauta išvada turėtų probleminį pobūdį ir savaime nebūtų klaidinga. Tačiau kad klystantysis elgiasi kaip tik šitaip, nulemta arba skubotumo, arba pernelyg riboto galimybės žinojimo. Dėl to jis nežino, kad būtina atlikti indukciją. Štai kodėl suklydimas yra visiškas regimybės analogas. Ir vienas, ir kita yra išvados iš priežasties apie padarinį. Regimybė nuolat atsiranda pagal priežastingumo dėsnį, iš grynojo intelekto, vadinasi, nulemiama betarpiškai, paties stebėjimo; suklydimą lemia visos pagrindo principo formos, protas, – vadinasi, tikrasis mąstymas. Tačiau dažniausiai jį lemia ir priežastingumo dėsnis, kaip parodo tokie trys pavyzdžiai, kuriuos galima laikyti trijų rūšių paklydimų tipais ar atstovais. 1) Juslinė regimybė (intelekto apgaulė) stumia į suklydimą (proto apgaulė), pavyzdžiui, jei tapyba suvokiama kaip horeljefas ir iš tikrųjų juo laikoma; tai įvyksta dėl to, kad daroma išvada iš tokios didžiosios prielaidos: „jeigu tamsiai pilka spalva per visus atspalvius pereina į baltą, tai šito priežastis *visais atvejais* yra šviesa, nevienodai krentanti ant iškilimų ir įdubimų: ergo..." 2) „Jeigu mano kasoje trūksta pinigų, tai šito priežastis *visais atvejais* yra ta, kad mano tarnas turi pasidirbęs raktą: ergo...", 3) „Jeigu prizmės perlaužtas, t.y. aukštyn ar žemyn pasislinkęs saulės vaizdas, užuot kaip anksčiau buvęs apskritas ir baltas, dabar atrodo esąs pailgas ir spalvotas, tai šito priežastis dabar ir visada yra ta, kad šviesoje glūdi skirtingų spalvų, o kartu ir skirtingai lūžtantys šviesos spinduliai, kurie, išsklaidyti dėl savo skirtingo lūžtamumo, duoda pailgą ir kartu daugiaspalvį vaizdą: ergo ... bibamus!"[6] Tokia išvada iš didžiosios prielaidos, dažnai neteisingai apibendrintos, hipotetinės, atsirandančios dėl to, kad padarinys laikomas priežastimi, gali būti grindžiamas bet koks suklydimas, išskyrus tik skaičiavimo klaidas, kurios nėra

tikros klaidos, o tik paprasti apsirikimai: operacija, kurią nurodė skaičių sąvokos, įvyko ne grynajame stebėjime – skaičiavime; vietoj jos buvo atlikta kitokia.

O dėl mokslų *turinio* apskritai, tai jis iš tikrųjų visada yra pasaulio reiškinių tarpusavio santykis pagal pagrindo principą, vadovaujantis tik per šį principą galiojančiam ir reikšmingam *Kodėl*. Nuoroda į tą santykį vadinama *aiškinimu*. Taigi pastarasis niekada neapima daugiau, o tik tai, ką nurodo santykis tarp dviejų vaizdinių tuo pagrindo principo pavidalu, kuris viešpatauja klasėje, apimančioje tuos vaizdinius. Kai aiškinimas pasiekia šią ribą, toliau nebegalima klausti *Kodėl?*, nes nurodytas santykis yra kaip tik tas, kurio visiškai negalima vaizduotis kitaip, t.y. jis yra bet kokio pažinimo forma. Todėl neklausiama, kodėl 2 + 2 = 4 arba kodėl trikampio kampų lygybė nulemia kraštinių lygybę, arba kodėl iš kokios nors konkrečios priežasties atsiranda atitinkamas padarinys, arba kodėl teisingos prielaidos lemia teisingą išvadą. Bet koks aiškinimas, neatvedantis prie tokio santykio, kurio atžvilgiu jau nebegalima kelti klausimo *Kodėl?*, sustoja prie kokios nors tariamos qualitate occulta. Tačiau kaip tik tokia yra kiekviena pirminė gamtos jėga. Bet koks gamtamokslinis aiškinimas galiausiai turi sustoti prie tokios jėgos, t.y. prie kažko visiškai tamsaus. Todėl jis negali paaiškinti nei vidinės akmens, nei vidinės žmogaus esmės. Apie sunkį, sankabą, chemines ypatybes ir kitas apraiškas, būdingas akmeniui, jis tegali pasakyti tiek pat nedaug, kaip ir apie žmogaus pažinimą bei veikseną. Štai, pavyzdžiui, sunkis yra qualitas occulta, nes ją galima pašalinti mintimi, taigi ji neatsiranda iš pažinimo formos, kaip kažkas būtina. Tuo tarpu inercijos dėsnis, priešingai, kyla iš priežastingumo dėsnio. Štai kodėl redukuoti į pastarąjį reiškia duoti visai pakankamą paaiškinimą. Du dalykai yra visiškai nepaaiškinami, t.y. neredukuojami į tą santykį, kurį išreiškia pagrindo principas: tai, pirma, pats pagrindo princi-

pas visais keturiais jo pavidalais, nes jis yra bet kokio aiškinimo principas, tai, kieno atžvilgiu aiškinimas apskritai įmanomas; ir antra, tai, ko tas principas neįstengia apimti, bet iš ko kaip tik ir atsiranda visų reiškinių pirmasis pradas, o tai yra daiktas savaime, kurio pažinimas visai nepavaldus pagrindo principui. Paskutiniai žodžiai kol kas čia lieka visai nesuprantami, nes juos paaiškins tik kita knyga, kurioje mes vėl aiškinsimės, kokios yra mokslo galimybės. Tačiau ten, kur gamtotyra, na ir apskritai bet koks mokslas, palieka daiktus ramybėje, – kadangi tų ribų neperžengia ne tik mokslinis daiktų aiškinimas, bet netgi ir šio aiškinimo principas, pagrindo principas, – ten prie daiktų iš tikrųjų sugrįžta filosofija ir žvelgia į juos savotiškai, visai skirtingai negu mokslas.

Traktate *Apie pagrindo principą* (§ 51) aš parodžiau, kaip skirtinguose moksluose svarbiausias orientyras kaskart yra kita to principo forma. Faktiškai pagal šį principą, atrodo, būtų galima teisingiausiai klasifikuoti mokslus. Tačiau, kaip sakyta, bet koks aiškinimas, išskleistas pagal šį orientyrą, visada yra tik santykiškas: jis paaiškina daiktus per jų santykį vienas su kitu, bet visada palieka nepaaiškintą kažką tokį, ką iš anksto suponuoja. Tokie dalykai, pavyzdžiui, matematikoje ir chemijoje – materija, savybės, pirminės gamtos jėgos ir dėsniai; botanikoje ir zoologijoje – rūšių skirtumas ir pati gyvybė; istorijoje – žmonių giminė su visomis mąstymo ir valios ypatybėmis; ir visur – pagrindo principas tuo pavidalu, kuriuo jis kiekvienąkart taikomas.

Filosofijai būdinga tai, kad ji nieko netaria esant žinoma ir visa jai vienodu mastu svetima ir problemiška – ne tik reiškinių santykiai, bet ir patys reiškiniai, net pats pagrindo principas, į kurį viską redukuodami kiti mokslai lieka patenkinti. Na, o filosofija, šitaip elgdamasi, nieko nelaimėtų, nes jai vienas eilės narys yra toks pat nežinomas kaip ir kitas. Pats tokio ryšio pobūdis jai yra tokia pat problema,

kaip ir tai, kas juo susieta, o tai lieka mįslinga tiek atskleidus tą ryšį, tiek ir jo dar neatskleidus. Nes, kaip sakyta, kaip tik tai, ką mokslai suponuoja ir laiko esant savųjų aiškinimų pagrindu bei riba, yra būtent tikroji problema filosofijai, kuri dėl to prasideda ten, kur mokslai pasibaigia. Įrodymai negali būti jos pamatu, nes jie iš žinomų principų išveda nežinomus, o jai viskas yra nežinoma ir svetima. Negali būti tokio principo, kurio dėka egzistuotų pasaulis su visais savo reiškiniais. Štai kodėl neįmanoma, kaip norėjo Spinoza, filosofiją išvedinėti ex firmis principiis [iš tvirtų principų]. Be to, filosofija yra bendriausias žinojimas, ir jos pamatiniai principai irgi negali būti išvados iš kokio nors kito, bendresnio, žinojimo. Prieštaravimo principas nustato tik sąvokų atitikimą, bet pats neduoda sąvokų. Pagrindo principas aiškina reiškinių ryšį, bet ne pačius reiškinius. Štai kodėl filosofija negali siekti ieškoti kokios nors causae efficientis arba causae finalis, lemiančių visą pasaulį. Bent jau dabarties filosofija jokiu būdu nekelia klausimų, *iš kur* ir *kam* egzistuoja pasaulis. Ji klausia tik viena: *kas* yra pasaulis? O klausimas *kodėl* čia palenkiamas klausimui *kas*, nes jis jau priklauso pasauliui, atsirasdamas tik iš jo reiškinių formos, pagrindo principo, ir tokiu mastu turi reikšmę bei galioseną. Tiesa, galima sakyti: *kas* yra pasaulis, tai pažįsta kiekvienas be pagalbos iš šalies, nes jis pats yra pažinimo subjektas, kurio vaizdinys ir yra pasaulis, ir tokiu mastu šis teiginys būtų teisingas. Tačiau toks pažinimas yra akivaizdus, in concreto. Jį paversti in abstracto, nuoseklų, kintantį stebėjimą ir apskritai visa tai, ką apima plati *jausmo* sąvoka ir ką ji apibrėžia tik negatyviai, kaip ne abstraktų, neaiškų žinojimą, – visa tai paversti būtent tokiu patvariu žinojimu yra filosofijos uždavinys. Todėl ji turi būti viso pasaulio – kaip visumos ir kaip visų jo dalių – esmės išraiška in abstracto. Tačiau tam, kad vis dėlto nepasiklystų begalinėje dalinių sprendinių daugybėje, ji privalo griebtis abstrakcijos ir bet

kokią atskirybę mąstyti per visuotinybę, o jos skirtumus irgi suvisuotinti. Todėl jai lemta iš dalies atskirti, o iš dalies susieti, kad visą pasaulio įvairovę, jo esmę suspaudus į nedaugelį abstrakčių sąvokų, galima būtų perduoti žinojimui. Per tas sąvokas, kuriomis ji fiksuoja pasaulio esmę, turi būti pažinta tiek visuotinybė, tiek didžiausia atskirybė, ir jųdviejų pažinimas turi būti susietas kuo tiksliausiai. Todėl gebėjimas filosofuoti pasireiškia kaip tik tuo, kuo jį laikė esant Platonas – pažinti vienį daugyje ir daugį vienyje. Todėl filosofija yra labai bendrų sprendinių suma, o šitų sprendinių pažinimo pagrindas yra tiesiog pats pasaulis kaip visuma, be jokios išimties, taigi visa, kas duota žmogaus sąmonei. Filosofija yra *tobulas pasaulio pakartojimas, tarsi koks jo atspindys abstrakčiomis sąvokomis,* kuris įmanomas tik tuomet, kai tai, kas esmingai tapatu, suspaudžiama į *vieną* sąvoką, o tai, kas skirtinga, išskiriama į kitą sąvoką. Šį uždavinį filosofijai iškėlė jau Baconas iš Verulamo, tardamas: „Ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit et veluti dictante mundo conscripta est et nihil aliud est, quam eiusdem *simulacrum et reflectio,* neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat". [Tik toji filosofija teisinga, kuri kuo tiksliausiai perteikia gamtos šnektą, parašytą tarsi diktuojant gamtai, todėl ji yra ne kas kita, kaip gamtos kopija ir atspindys ir nieko neprideda nuo savęs, o tik pakartoja ir perduoda.] (*De augmentis scientiarum,* lib. 2, cap. 13 [p. 125]). Bet mes šitai suprantame platesne prasme, nei anuo metu galėjo manyti Baconas.

Dermė, būdinga visoms pasaulio pusėms ir dalims – kaip tik todėl, kad jos priklauso vieningai visumai – turi pasikartoti ir toje abstrakčioje pasaulio kopijoje. Todėl toje sprendinių sumoje vienas tam tikru mastu išvedamas iš kito ir, žinoma, visada abipusiškai. Tačiau tam iš pradžių

turi egzistuoti sprendiniai, ir todėl juos reikia nustatyti iš anksto, remiantis betarpišku pasaulio pažinimu in concreto, juolab kad bet koks betarpiškas pagrindimas patikimesnis už netiesioginį. Todėl abipusė tokių sprendinių harmonija, kurios dėka jie net susilieja į *vienos* minties vienybę ir kuri atsiranda iš paties stebimojo pasaulio – jų bendrojo pažinimo pagrindo – harmonijos ir vienybės, neturi būti panaudota kaip pirminis jų pagrindas, o turi tik prisidėti, kad sustiprintų jų tiesą. Šis uždavinys gali visiškai išaiškėti tik jį išsprendus.*

§ 16

Šitaip visapusiškai ištyrinėjus protą, kaip tik žmogui būdingą savitą pažintinę galią, ir iš jo išplaukiančius žmogaus prigimčiai būdingus veiksenos būdus bei reiškinius, dabar man reikia aptarti protą, kiek jis vadovauja žmonių veiksmams ir šiuo požiūriu gali būti pavadintas *praktiniu*. Tačiau, tai, ką turėčiau pasakyti čia, plačiausiai aptarta kitoje vietoje, būtent šio veikalo *Priede,* kur teko nuginčyti Kanto vadinamąjį praktinio proto egzistavimą, kurį jis (žinoma, labai patogiai) vaizduoja kaip visokeriopos dorybės tiesioginį šaltinį ir kaip absoliučios (t.y. iš dangaus nukritusios) *pareigos* buveinę. Išsamų ir nuodugnų šio kantiškojo moralės principo paneigimą aš pateikiau vėliau, *Pamatinėse etikos problemose [Grundproblemen der Ethik].* Todėl dabar man reikia tik šį bei tą pasakyti apie realią proto – tikrąja šio žodžio prasme – įtaką poelgiams. Dar pradėdami tyrinėti protą, mes bendrais bruožais pažymėjome, kaip labai žmogus skiriasi nuo gyvulio savo veiksena ir elgsena, ir matėme, kad šį skirtumą reikia laikyti tik abstrakčių sąvokų buvimo sąmonėje padariniu. Jų poveikis visai mūsų būčiai toks visapusiškas ir reikšmingas, kad jis tam tikru mastu tarp mūsų ir gyvulių

* Apie tai žr. antrojo tomo 17 sk.

nustato tokį santykį, kokio esama tarp reginčių gyvūnų ir beakių (kai kurių lervų, kirmėlių, zoofitų). Pastarieji lytėjimu pažįsta tik tai, kas yra erdvėje tiesiog šalia jų, kas su jais susiliečia; pirmiesiems, priešingai, atvertas platus artumos ir tolumos akiratis. Lygiai taip pat proto neturėjimas gyvulius apriboja tuo metu tiesiogiai jų turimais stebimaisiais vaizdiniais, t.y. realiais objektais. O mes, priešingai, pažinimo in abstracto dėka, be siauros realios dabarties, dar apimame ir visą praeitį bei ateitį kartu su plačia galimybės sritimi. Mes laisvai apžvelgiame gyvenimą į visas puses, toli peržengdami dabartį ir tikrovę. Taigi, kas erdvėje ir jusliniam pažinimui yra akis, tas laike ir vidiniam pažinimui tam tikru mastu yra protas. Bet kaip objektų regimumas turi vertę ir reikšmę tik todėl, kad praneša apie jų apčiuopiamumą, taip ir visas abstrakčiojo pažinimo vertingumas nulemiamas jo ryšio su akivaizdumu. Štai kodėl paprastas žmogus tai, kas pažinta betarpiškai ir akivaizdžiai, visada vertina labiau negu abstrakčias sąvokas, tai, kas tik mąstoma: empiriniam pažinimui jis teikia pirmenybę prieš loginį. Priešingai nusiteikę tie, kas gyvena labiau žodžiais, nei veiksmais, įdėmiau įsižiūri į popierių ir knygas, o ne į realų pasaulį ir, galutinai išsigimdami, tampa pedantais ir knygų žiurkėmis. Tik tuo ir galima paaiškinti, kodėl Leibnizas ir Wolffas su visais savo pasekėjais galėjo šitaip klysti, kad, sekdami Dunsą Škotą, stebimąjį pažinimą laikė tik sujauktu abstrakčiuoju! Spinozos garbei aš turiu priminti, kad jo blaivesnis protas visų bendrųjų sąvokų atsiradimą aiškino priešingai, sujauktu stebimuoju pažinimu. (*Ethica* 2, propositio 40, scholium 1.) Iš šio iškreipto supratimo atsirado ir tai, kad matematikoje buvo atmestas jai būdingas akivaizdumas, kad užleistų vietą loginiam; kad apskritai bet koks neabstraktus pažinimas buvo apibūdintas neapibrėžtu „jausmo" pavadinimu ir šitaip nuvertintas; kad pagaliau

kantiškoji etika paskelbė, jog gryna, tiesiogiai veikiant esamoms aplinkybėms teisingus ir gerus poelgius skatinanti gera valia neturi jokios vertės ir nuopelnų, nes yra tik paprastas jausmas ir protrūkis, ir moralinę vertę sutiko priskirti tik tokiems poelgiams, kurie atsiranda iš abstrakčių maksimų.

Gebėjimą visapusiškai aprėpti gyvenimo visumą, kuriuo žmogus, turėdamas protą, yra pranašesnis už gyvulį, dar galima palyginti ir su geometriniu, nenuspalvintu, abstrakčiu, sumažintu jo gyvenimo kelio apmatu. Šiuo požiūriu žmogus santykiauja su gyvuliu taip, kaip kapitonas, padedamas jūrų žemėlapio, kompaso ir kvadranto ir gerai pažįstantis savo kelią bei kiekvieną vietą jūroje, – su tamsiais jūreiviais, matančiais tik bangas ir dangų. Todėl įsidėmėtina ir net nuostabu, kaip žmogus šalia savo gyvenimo in concreto visada gyvena ir kitą gyvenimą in abstracto. Pirmajame jis atiduotas visų tikrovės audrų valiai ir dabarties poveikiui; jis pasmerktas ieškoti, kentėti, mirti – kaip ir gyvulys. Tačiau jo gyvenimas in abstracto, kaip jis pasirodo jo protingoje sąmonėje, yra tylus atspindys pirmojo gyvenimo ir pasaulio, kuriame jis gyvena; tai mano minėtas sumažintas apmatas. Čia, ramaus apmąstymo srityje, jam atrodo šalta, be spalvų ir akimirkai svetima tai, kas ten jį visiškai valdo ir labai jaudina: čia jis tik žiūrovas ir stebėtojas. Pasitraukdamas į refleksijos sritį, jis panašus į aktorių, kuris, suvaidinęs savo sceną, prieš pasirodydamas kitą kartą, atsisėda šalia žiūrovų ir iš ten ramiai žvelgia į viską, kad ir kas vyktų pjesėje, net į pasirengimą jo paties mirčiai, tačiau po to vėl sugrįžta į sceną ir veikia, ir kenčia, kaip jam pridera. Iš šitokio dvigubo gyvenimo atsiranda toji nuo gyvuliško bemintiškumo tokia skirtinga žmogiškoji ramybė, su kuria, iš anksto apmąstę, kartą pasiryžę ir pažinę būtinybę, žmonės šaltakraujiškai pakelia tai, kas jiems baisiausia, ir atlieka

tai, kas jiems svarbiausia: savižudybę, mirties bausmę, dvikovą, visokiausius gyvybei pavojingus veiksmus ir apskritai tokius dalykus, prieš kuriuos maištauja visa jų gyvuliškoji prigimtis. Tada matyti, kokiu mastu protas yra gyvuliškos prigimties valdovas, ir mes šaukiamės jo, stipriojo: σιδήρειόν νύ τοί ἦτορ (ferreum certe tibi cor!) [tikrai turi tu širdį geležinę![7]] (*Ilias*, 24, 521). Čia, iš tikrųjų galima pasakyti, protas pasireiškia *praktiškai*. Vadinasi, visur, kur veikla vadovaujasi protu, kur motyvai yra abstrakčios sąvokos, kur lemia ne stebimieji, pavieniai vaizdiniai ir ne akimirkos įspūdis, kuriam pavaldus gyvulys, ten pasirodo *praktinis protas*. Bet kad visa tai visiškai skirtinga ir nepriklausoma nuo elgesio etinio vertingumo, kad elgtis protingai ir elgtis dorai yra du visiškai skirtingi dalykai, kad protas gali sudaryti sąjungą tiek su didžiu piktumu, tiek ir su didžiu gerumu ir savo parama suteikia didžią jėgą ir vienam, ir kitam; kad jis vienodai pasirengęs įgyvendinti tiek kilnų, tiek ir žemą sumanymą, tiek protingą, tiek ir neprotingą maksimą (o tuo ir pasireiškia jo moteriška, imli ir puoselėjanti, o ne savarankiška kurianti prigimtis) – visa tai aš išsamiai parodžiau *Priede* ir paaiškinau pavyzdžiais. Tai, kas pasakyta ten, iš esmės būtų tikę čia, tačiau dėl polemikos prieš Kanto tariamąjį praktinį protą aš buvau priverstas tai perkelti į *Priedą*, į kurį aš vėl nukreipiu.

Patį aukščiausią *praktinio proto* tikrąja ir autentiška šio žodžio prasme išsivystymą, aukščiausią viršūnę, kurią gali pasiekti žmogus, padedamas vien tik proto, ir kurioje aiškiausiai atsiskleidžia jo skirtumas nuo gyvulio, išreiškia *išminčiaus stoiko* idealas. Juk stoikų etika savo ištakomis ir esme yra visai ne mokslas apie dorybę, o tik nuoroda į protingą gyvenimą, kurio tikslas ir paskirtis yra laimė, pasiekiama per dvasios ramybę. Dorovingas elgesys čia pasirodo tarsi tik per accidens, kaip priemonė, o ne kaip

tikslas. Todėl stoikų etika visa savo esme ir nusiteikimu esmingai skiriasi nuo etinių sistemų, tiesiogiai reikalaujančių dorybės. Tokie yra Vedų, Platono, krikščionybės ir Kanto mokymai. Stoikų etikos tikslas yra laimė: τέλος τὸ εὐδαιμονειν [tikslas yra palaima] (virtutes omnes finem habere beatitudinem) [Visų dorybių tikslas – turėti palaimą],– sakoma Stobajo stojos mokslo išdėstyme (*Eclogae physicae et ethicae*, lib. 2, cap. 7, p. 114 ir p. 138). Tačiau stoikų etika įrodo, kad laimę galima tikriausiai surasti tik vidinėje dvasios taikoje ir ramybėje (ἀταραξία), o tai vėlgi galima pasiekti tik per dorybę: kaip tik tai ir reiškia teiginys, kad dorybė yra aukščiausias gėris. O jeigu palaipsniui tikslas užmirštamas dėl priemonės ir dorybė rekomenduojama dėl visai kitų interesų, o ne dėl savosios laimės, kuriai ji pernelyg aiškiai prieštarauja, šitai yra vienas iš tų nenuoseklumų, dėl kurių kiekvienoje sistemoje tiesiogiai pažinta arba, kaip sakoma, jaučiama tiesa, priešingai išprotavimams, sugrąžina į teisingą kelią. Tai aiškiai pastebima, pavyzdžiui, Spinozos etikoje, kuri iš egoistinio „suum utile quaerere" [ieškoti sau naudos, 4, prop. 20], akivaizdžiais sofizmais išveda gryną mokymą apie dorybę. Kiek aš suvokiu stoikų etikos dvasią, jos šaltinis yra mintis, ar negalėtų žmogaus protas, ta didžioji žmogaus privilegija, kuri netiesiogiai, per tikslingą veiklą ir jos rezultatus, taip žymiai palengvina gyvenimą ir jo naštą, – ar jis negalėtų taip pat ir tiesiogiai, t.y. per grynąjį pažinimą, iškart ir visiškai, arba beveik visiškai, išlaisvinti žmogų nuo visokiausių kančių ir vargų, kurių tiek daug jo gyvenime. Buvo manoma, jog su proto pranašumais nesuderinama, kad juo apdovanota būtybė, jo dėka aprėpianti ir apžvelgianti begalybę daiktų ir būsenų, vis dėlto būtų pavaldi dabarties akimirkai ir tokio neilgo, trumpalaikio ir netikro gyvenimo atsitiktinumams, tokiems stipriems skausmams, tokiai didelei baimei ir kentėjimui, atsirandantiems iš audringo troškimų ir būgštavimo pro-

veržio; buvo manoma, kad tinkamas proto taikymas gali žmogų nuo to apsaugoti ir padaryti jį nepažeidžiamą. Todėl Antistenas pasakė: δεῖ κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον (aut mentem parandam aut laqueum) [reikia įsigyti arba protą, arba kilpą (kad pasikartum)], (Plutarch: *De stoicorum repugnantiis*, cap. 14 [opera p. 1039 F]), t.y. gyvenime tiek daug kančių ir nesąmonių, kad reikia arba pakilti virš jo protinga mintimi, arba iš jo išeiti. Buvo suprasta, kad stoka, kančia tiesiogiai ir neišvengiamai kyla ne iš ne-turėjimo, o visų pirma iš nepatenkinto troškimo turėti; kad tas troškimas turėti yra būtina sąlyga, kuriai esant ne-turėjimas tampa stoka ir sukelia skausmą. Οὐ πενία λύπην ἐργάζεται, ἀλλὰ ἐπιθυμία (Non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas) [Ne skurdas sukelia skausmą, o troškimas] (Epiktetos: *Fragmenta*, 25). Be to, iš patirties buvo suprasta, kad tik viltis, tik siekiai sukelia ir palaiko troškimą; kad todėl mus neramina ir kankina ne daugybė visiems bendrų ir neišvengiamų blogybių ir ne nepasiekiamos gėrybės, o tik nežymus padidėjimas ar sumažėjimas to, ko žmogus gali išvengti ar ką gali pasiekti; kad ne tik absoliučiai, bet ir santykinai nepasiekiamas arba neišvengiamas dalykas mus palieka visai abejingus; kad todėl blogį, kuris kartą ir visiems laikams būdingas mūsų individualybei, arba gėrybes, kurios jai neišvengiamai nepasiekiamos, stebime šaltakraujiškai, o dėl tos žmogiškos savybės kiekvienas troškimas greitai miršta ir todėl negali kelti jokio skausmo, jei to troškimo neskatina viltis. Iš viso to buvo pasidaryta išvada, kad bet kokia laimė priklauso nuo santykio tarp mūsų siekių ir to, ką mes pasiekiame. Kokie dideli ar maži abu šio santykio dydžiai, nesvarbu, ir tas santykis gali būti atstatytas tiek sumažinant pirmąjį dydį, tiek padidinant antrąjį; kad lygiai taip pat bet kokia kančia iš tikrųjų atsiranda iš neatitikimo tarp mūsų reikalavimų bei lūkesčių ir to, kas mums pa-

siekiama; o šis neatitikimas akivaizdžiai glūdi tik pažinime*, ir teisingesnis požiūris į dalykus leistų jį visiškai pašalinti. Todėl Chrisipas pasakė: δεῖ ζῆν κατ᾽ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων [reikia gyventi, teisingai patiriant tai, kas vyksta pagal prigimtį] (Stobaios: *Eclogae*, lib. 2, cap. 7, p. 134), t.y. reikia gyventi, teisingai suprantant pasaulio dalykų eigą. Juk kaskart, kai tik žmogus praranda savitvardą, palaužiamas kokios nors nelaimės ar pyksta arba netenka vilties, tuo jis kaip tik ir parodo, kad daiktai pasirodė esą kitokie, nei jis tikėjosi, vadinasi, kad jis klydo, kad negyvoji gamta per atsitiktinumą, o gyvoji per blogį arba siekdama priešingų tikslų kiekviename žingsnyje paralyžuoja individo valią; taigi jis arba nepasinaudojo savo protu, kad pasiektų bendrą šios gyvenimo ypatybės suvokimą, arba jam stinga sprendimo galios, jeigu to, kas jam žinoma apskritai, jis nepastebi atskiruose atvejuose ir todėl suglumsta ir praranda savitvardą.** Lygiai taip pat ir bet koks didelis džiaugsmas yra klaida, iliuzija, – todėl, kad joks įgyvendintas troškimas negali patenkinti ilgam, ir todėl, kad kiekvieną turėjimą ir kiekvieną laimę atsitiktinumas tarsi paskolina neapibrėžtam laikui, o jau kitą akimirką gali vėl juos atimti. O kiekvieną skausmą sukelia tokios iliuzijos išnykimas. Vadinasi, ir džiaugsmas, ir skausmas – abu atsiranda dėl klaidingo

* „Omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione". [Jie moko, kad visos graužatys nulemtos vertinimų ir nuomonių.] Cicero: *Tusculanarum disputationum*, lib. 4, 6. - Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα. (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones.) [Žmones sukrečia ne patys dalykai, o nuomonės apie dalykus[8].] Epiktet: *Enchiridion*, cap. 5.

**Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἴτιον τοῖς ἀνθρώποις πάντων τῶν κακῶν τὸ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς μὴ δύνασθαι ἐφαρμόζειν ταῖς ἐπὶ μέρους. (Haec est causa mortalibus omnium malorum non posse communes notiones aptare singularibus.) [Visų žmogaus nelaimių priežastis yra ta, kad jis nesugeba bendrųjų sąvokų taikyti pavieniams atvejams.] Epiktet: *Disertationes [Enchiridion]* 3, 26 [bzw. 4, 1, 42].

pažinimo. Todėl išmintis visada abejingas tiek džiaugsmui, tiek skausmui, ir joks įvykis netrikdo jo ἀταραξία [dvasios ramybės].

Pagal šitokią stoicizmo dvasią ir tikslą Epiktetas ir pradeda tuo pačiu ir sugrįžta prie to paties, kaip prie savo išminties branduolio: reikia gerai apmąstyti ir atskirti tai, kas nuo mūsų priklauso, o kas ne, ir todėl iš pastarųjų dalykų nieko nesitikėti. Tokiu būdu galima tikrai išsilaisvinti nuo bet kokio skausmo, kančios ir baimės. O tai, kas priklauso nuo mūsų, yra tik valia. Čia ir prasideda laipsniškas perėjimas prie mokslo apie dorybę, pastebint, kad, kaip nuo mūsų nepriklausantis išorinis pasaulis nulemia laimę ir nelaimę, taip iš valios randasi vidinis pasitenkinimas arba nepasitenkinimas savimi. Bet po to klausiama: ar pavadinimus bonum et malum reikia priskirti dviems pirmiesiems, ar dviems antriesiems dalykams? Iš tikrųjų taip kelti klausimą buvo savavališka, netikslu ir nedalykiška. Vis dėlto stoikai nuolat dėl to ginčijosi su peripatetikais ir epikūriečiais ir nepagrįstai lygino du visai nepalyginamus dydžius bei iš jų kylančius prieštaraujančius paradoksalius posakius, kuriuos svaidė vienas kitam. Labai įdomų jų rinkinį iš stoikų pusės mums pateikia Cicerono *Paradoxa*.

Zenonas, mokyklos įkūrėjas, iš pradžių, atrodo, pasirenka šiek tiek kitokį kelią. Jo išeities taškas buvo toks: kad pasiektum aukščiausią gėrį, t.y. laimę per sielos ramybę, privalai gyventi santaikoje su pačiu savimi. (Ὁμολογουμένως ζῆν· τοῦτο δ' ἔστι καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν. – Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere. [Gyventi santaikoje, t.y. pagal tą patį principą ir harmonijoje su savimi.] Stobaios: *Eclogae physicae et ethicae*, lib. 2, cap. 7, p. 132. Ir panašiai: Ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ψυχῆς σύμφωνον ἑαυτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον. – Virtutem esse animi affectionem secum totam vitam consentientem. [Dorybė yra sielos sutaptis su savimi per

visą gyvenimą] ibidem p. 104.) Tačiau tai įmanoma tik todėl, kad vadovaujamasi vien *protu*, sąvokomis, o ne besikeičiančiais įspūdžiais ir nuotaikomis. Bet kadangi mums pavaldžios yra tik mūsų elgesio maksimos, o ne rezultatai ar išorinės aplinkybės, tam, kad visada sugebėtume būti nuoseklūs, turime laikytis pirmųjų, o ne antrųjų. Šitaip vėl įvedamas mokslas apie dorybę.

Tačiau jau tiesioginiams Zenono pasekėjams jo moralinis principas – gyventi santaikoje – atrodė pernelyg formalus ir neturiningas. Todėl jie įspraudė į jį moralinį turinį, pridurdami: „gyventi santaikoje su gamta" (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). Kaip sako Stobajas a.a.c., šią pataisą pirmąkart įnešė *Kleantas,* didele sąvokos apimtimi ir posakio neapibrėžtumu labai išplėtęs dalyko esmę. Juk Kleantas turėjo galvoje visą bendrąją gamtą, o Chrisipas – tik žmogaus prigimtį (Diogenes Laertios [*De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus philosophorum; – Apie žymiųjų filosofų gyvenimą, mokymus ir posakius*], 7, 89.) Tik tai, kas būdinga pastarajai, reikėjo pripažinti esant dorybe, kaip kad gyvuliškai prigimčiai dorybė yra gyvuliškų instinktų patenkinimas. Šitaip, vėl per prievartą, buvo įvedamas mokslas apie dorybę, ir etika bet kuria kaina turėjo būti grindžiama fizika. Juk stoikai visur siekė vieningo principo: net Dievas ir pasaulis jiems visai nebuvo kažkas skirtinga.

Stoikų etika kaip visuma faktiškai yra labai vertinga ir nusipelnanti pagarbos pastanga pasinaudoti didžiuoju žmogaus privalumu, protu, siekiant svarbaus ir išganingo tikslo – pakylėti žmogų virš kančių ir skausmų, kuriems pavaldus bet koks gyvenimas, jį pamokant:

Qua ratione queas traducere leniter aevum:
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.

[Kad galėtum praleisti gyvenimą ramiai,
Tegul tavęs nekankina ir netrikdo įkyrūs troškimai,
Arba baimė, ar viltis dėl menkaverčių dalykų.
Horaz: *Epistulae,* 1, 18, 97.]

ir šitaip jam suteikti tą aukščiausiąjį orumą, kuris jam, kaip protingai būtybei, pridera priešingai negu gyvuliui ir apie kurį, žinoma, galima kalbėti tik šia prasme, o ne kitokia.

Toks mano požiūris į stoikų etiką nulėmė tai, kad ji turėjo būti paminėta čia, kur dėstoma, kas yra protas ir ką jis sugeba padaryti. Tačiau nors tas tikslas iš dalies pasiekiamas remiantis protu ir tik protu besiremiančia etika, ir net patyrimas rodo, kad tie grynai racionalūs charakteriai, paprastai vadinami praktikos filosofais (ir visai teisingai, nes tikras, t.y. teorijai atsidavęs filosofas gyvenimą perkelia į sąvoką, o jie sąvoką perkelia į gyvenimą), yra patys laimingiausi, tačiau šitaip įgyvendinti tobulybę yra labai sunku, ir labai daug ko trūksta, kad teisingas naudojimasis protu išties galėtų mus išlaisvinti nuo visų gyvenimo sunkumų bei kančių ir suteikti palaimą. Priešingai, siekis gyventi be kančių yra visiškai prieštaringas, ir todėl šis prieštaringumas glūdi dažnai vartojamame žodyje „palaimingas gyvenimas". Tai bus visiškai aišku kiekvienam, kuris iki galo susipažins su tolesniu mano minties dėstymu. Šis prieštaravimas pasireiškia jau pačioje grynojo proto etikoje: jis pasireiškia tuo, kad stoikas, į savąjį palaimingo gyvenimo idealą (kuris ir sudaro jo etiką) yra priverstas įpinti patarimą nusižudyti (panašiai, kaip tarp Rytų despotų puikių papuošalų ir indų esama ir brangaus buteliuko su nuodais) – ir būtent tuo atveju, kai kūno kančios, nepašalinamos jokiais filosofiniais principais ir išvadomis, tampa nebeįveikiamos ir nebeišgydomos, o vienintelis žmogaus tikslas, palaima, tampa irgi nepasiekiamas ir, kad išvengtum kančios, nebelieka nieko, išskyrus mirtį, kurią irgi reikia priimti taip

pat abejingai, kaip ir bet kokius kitus vaistus. Čia akivaizdžiai pasirodo didelis prieštaravimas tarp stoikų etikos ir visų kitų minėtų teorijų, kurios tiesioginiu tikslu laiko pačią dorybę kaip tokią, netgi esant pačioms sunkiausioms kančioms, ir kurios neleidžia atsisakyti gyvenimo tam, kad išsivaduotum nuo kančių, – nors nė viena iš šių teorijų neįstengia parodyti tikrosios priežasties, dėl kurios turėtų būti atsisakyta savižudybės, bet visos jos stropiai ieško visokiausių tariamų priežasčių. Tikroji priežastis paaiškės ketvirtojoje knygoje, kaip visos mūsų koncepcijos dalis. Tačiau anksčiau atskleistas prieštaravimas parodo ir patvirtina kaip tik esminį, pamatiniame principe glūdintį skirtumą tarp stoicizmo, kuris iš tikrųjų yra tik savos rūšies eudemonizmas, ir anų minėtų teorijų, nors jos dažnai sutampa savo išvadomis ir atrodo esančios giminingos. Bet anksčiau minėtas vidinis prieštaravimas, būdingas pamatinei stoikų etikos minčiai, toliau reiškiasi tuo, kad jos idealas, išminčius-stoikas, net vaizduodamas save patį, niekada negalėjo pasiekti gyvybingumo ar vidinės poetinės tiesos, o liko mediniu, sustingusiu manekenu, su kuriuo nėra kas veikti, kuris pats nežino, ką jam veikti su savo išmintimi ir kurio tobula ramybė, pasitenkinimas, palaima tiesiogiai prieštarauja žmogaus prigimčiai, todėl mes negalime turėti jokio stebimojo tokio išminčiaus vaizdinio. Kaip nuo jo skiriasi tie pasaulio nugalėtojai ir savanoriai atgailautojai, kuriuos mums parodo ir yra išties sukūrusi indų išmintis; ar kaip nuo jo skiriasi krikščioniškasis Išganytojas, ta nuostabi figūra, pasižyminti gyvybingumu, didžiausia poetine tiesa ir aukščiausiu prasmingumu, figūra, kuri, nepaisant tobulo dorybingumo, šventumo ir didingumo, stovi prieš mus persmelkta didžiausios kančios.*

* Apie tai žr. antrojo tomo 16 sk.

Antra knyga

PASAULIS KAIP VALIA

Pirmas apmąstymas

VALIOS OBJEKTYVACIJA

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera caeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

[Gyvena jis mumyse, ne pragare ir ne žvaigždėtame danguje.
Mumyse gyvenanti dvasia visa tai daro.

Agrippa von Nettesheim
Epistulae 5, 14]

§ 17

Pirmojoje knygoje mes nagrinėjome vaizdinį tik patį savaime, vadinasi, tik jo bendrosios formos požiūriu. Tiesa, abstraktųjį vaizdinį, sąvoką, mes pažinome ir turinio požiūriu, nes visą savo turinį ir reikšmę jis įgyja tik dėl savo santykio su stebimuoju vaizdiniu, be kurio jis būtų bevertis ir neturiningas. Todėl, visiškai nukreipdami mūsų dėmesį į stebimąjį vaizdinį, mes sieksime susipažinti ir su jo turiniu, tikslesnėmis jo apibrėžtimis ir formomis, kurias jis mums atveria. Ypač būsime linkę išsiaiškinti jo tikrąją reikšmę, – tą reikšmę, kuri paprastai tik nujaučiama ir kurios dėka tie vaizdai nepraslenka pro mus visiškai svetimi ir nebylūs, kaip būtų galima laukti kitu atveju, bet kreipiasi į mus tiesiogiai, yra mums suprantami ir sužadina mūsų interesą, pagaunantį visą mūsų esybę.

Mes kreipiame savo žvilgsnį į matematiką, gamtotyrą ir filosofiją, kiekviena iš kurių teikia mums viltį iš dalies paaiškinti tai, ko mes taip trokštame. Bet pirmiausia filosofija mums atrodo panaši į baidyklę su daugeliu galvų, kiekviena iš kurių byloja vis kitokia kalba. Tiesa, čia keliamu klausimu apie to stebimojo vaizdinio reikšmę jos ne visos nesutaria tarp savęs. Juk, išskyrus skeptikus ir idealistus, likusieji dažniausiai gan vieningai kalba apie *objektą*, sudarantį vaizdinio pagrindą ir, nors ir besiskiriantį nuo vaizdinio visa savo būtimi ir esme, bet kartu visais požiūriais į jį panašų tiek, kiek vienas kiaušinis panašus į kitą. Tačiau tai mums nieko nepadėtų, nes mes išvis nežinome, kaip

tokį objektą atskirti nuo vaizdinio. Mūsų požiūriu abu jie yra viena, nes kiekvienas objektas visada ir amžiams suponuoja subjektą ir todėl vis tiek lieka vaizdinys. Mes žinome ir tai, kad būti objektu reiškia priklausyti pačiai bendriausiai vaizdinio formai, kuri kaip tik ir yra suskilimas į objektą ir subjektą. O be to, pagrindo principas, kuriuo tokiu atveju remiamasi, mums irgi yra tik vaizdinio forma, būtent – dėsningas vieno vaizdinio ryšys su kitu, o ne visos baigtinės ar begalinės vaizdinių eilės ryšys su kažkuo, kas jau nebūtų joks vaizdinys ir todėl būtų visai neįsivaizduojamas. Beje, apie skeptikus ir idealistus kalbėta anksčiau, aptarinėjant ginčą dėl išorinio pasaulio realumo.

Jei mes savo siekiamo išsamesnio supratimo apie tą stebimąjį vaizdinį, kurį pažinome tik apskritai, tik formos požiūriu, ieškosime matematikoje, tai apie tokius vaizdinius ji bylos tik tiek, kiek jie užpildo laiką ir erdvę, t.y. kiek jie yra dydžiai. Ji nepaprastai tiksliai nustatys „kiek" ir „kokio dydžio"; bet kadangi visa tai visada yra tik reliatyvu, t.y. vieno vaizdinio palyginimas su kitu ir vienpusiškas palyginimas atsižvelgiant tik į dydį, tai ir toks atsakymas nebus tas sprendimas, kurio labiausiai ieškome.

Pagaliau, jeigu pažvelgsime į plačią, į daugelį sklypų padalintą gamtotyros sritį, pirmiausia galėsime išskirti du jos pagrindinius padalinius. Ji yra arba formų aprašymas, kurį aš vadinu *morfologija*, arba kitimų aiškinimas, kurį vadinu *etiologija*. Pirmoji stebi nekintančias formas, antroji – kintančią materiją jos perėjimo iš vienos formos į kitą dėsnių požiūriu. Pirmoji yra tai, kas visa apimtimi, nors ir netiksliai, vadinama natūraliąja istorija. Ypač kaip botanika ir zoologija, ji supažindina mus su skirtingomis, vykstant nuolatinei individų kaitai nekintančiomis organinėmis ir todėl griežtai apibrėžtomis formomis, kurios sudaro didesnę stebimojo vaizdinio turinio dalį. Šias formas morfologija klasifikuoja, atskiria, susieja, sutvarko pagal natūralias ir dirbtines sis-

temas, palenkia sąvokoms, kurios leidžia apžvelgti ir tyrinėti visas formas. Be to, ji parodo visas tas formas apimančią, pasižyminčią nesuskaičiuojamais niuansais jų analogiją visumos ir dalių (unité de plan) požiūriu, – analogiją, dėl kurios jos yra panašios į labai įvairias kažkokios nežinomos temos variacijas. Materijos perėjimas į šias formas, t.y. individų atsiradimas, nėra svarbiausioji tyrinėjimo dalis, nes kiekvienas individas atsiranda, gimdamas iš į jį panašaus, o gimimas visur vienodai paslaptingas ir dabar iki galo nepaaiškinamas; o tą truputį, kas apie jį žinoma, apima fiziologija, jau priklausanti etiologinei gamtotyrai. Prie pastarosios šliejasi mineralogija, pirmiausia priskirtina morfologijai, ypač ten, kur ji pereina į geologiją. Etiologija tikrąja šio žodžio prasme yra visos tos gamtotyros šakos, kurių svarbiausias uždavinys yra pažinti priežastį ir padarinį; jos moko, kaip pagal nekintančią taisyklę iš *vienos* materijos būsenos kyla tam tikra kita būsena, kaip tam tikras pokytis būtinai lemia ir sukelia kitą, irgi apibrėžtą pokytį. Šių dalykų atskleidimas vadinamas *aiškinimu*. Etiologijai visų pirma priskirtina mechanika, fizika, chemija, fiziologija.

Bet jei mes įsižiūrėsime į tai, ko jos moko, tuoj pat suprasime, kad mūsų ieškomo svarbiausio atsakymo nesulauksime nei iš etiologijos, nei iš morfologijos. Pastaroji pateikia nesuskaičiuojamas, be galo įvairias, tačiau dėl akivaizdaus šeimyninio panašumo giminingas formas, mums – vaizdinius, kurie šioje perspektyvoje mums lieka amžinai svetimi ir, stebimi tik šiuo požiūriu, panašūs į nesuprantamus hieroglifus. Tuo tarpu etiologija mus moko, kad pagal priežasties ir padarinio dėsnį šis apibrėžtas materijos būvis sukelia kitą apibrėžtą būvį. Šitaip ji tą būvį paaiškina ir tuo baigia savo darbą. O juk iš esmės ji atlieka tik tai, kad atskleidžia dėsningą tvarką, pagal kurią erdvėje ir laike atsiranda įvairios būsenos, bei kartą ir visiems laikams pasako, koks reiškinys būtinai turi atsirasti šiuo laiku ir

šioje vietoje. Taigi reiškiniams ji nurodo jų vietą laike ir erdvėje, pagal dėsnį, kurio konkretų turinį duoda patyrimas, bet kurio bendrąją formą ir būtinumą mes suvokiame nepriklausomai nuo patyrimo. Tačiau apie kurio nors iš tų reiškinių vidinę esmę šitaip mes nieko nesužinome: toji esmė vadinama *gamtos jėga* ir esti už etiologinio aiškinimo ribų. Nekintantį tokios jėgos apraiškų pastovumą, esant žinomoms jo sąlygoms, toks aiškinimas vadina *gamtos dėsniu*. Tačiau šis gamtos dėsnis, šios sąlygos, šis pasirodymas tam tikroje vietoje ir tam tikru laiku yra viskas, ką žino ir apskritai gali žinoti etiologija. Pati čia besireiškianti jėga, pagal šiuos dėsnius atsirandančių reiškinių vidinė esmė, jai lieka amžina paslaptis, kažkas visiškai svetima ir nežinoma tiek papras-čiausių, tiek ir sudėtingiausių reiškinių atvejais. Iš tikrųjų, nors etiologija iki šiol savo tikslą geriausiai įgyvendino mechanikoje ir blogiausiai – fiziologijoje, tačiau toji jėga, kurios veikiamas akmuo krenta ant žemės ar vienas kūnas stumia kitą, savo vidine esme mums yra ne mažiau svetima ir paslaptinga, nei ta, kuri sukelia gyvūno judesius ir augimą. Mechanika kaip nepaaiškinamą dalyką suponuoja materiją, sunkį, nepersmelkiamumą, judesio perdavimą stūmiu, kie-tumą ir t.t., vadina juos gamtos jėgomis, o jų būtiną ir reguliarų reiškimąsi esant tam tikroms sąlygoms – gamtos dėsniu. Ir tik po to ji pradeda aiškinimą, kurio esmė ta, kad ji teisingai ir matematiškai tiksliai nurodo, kaip, kur ir kada pasireiškia kiekviena jėga, ir kad kiekvieną jos aiškinamą reiškinį ji redukuoja į vieną iš tų jėgų. Tą patį savo srityje daro fizika, chemija, fiziologija; skirtumas tik tas, kad jos priima daug daugiau prielaidų ir mažiau duoda. Todėl net pats tobuliausias etiologinis visos gamtos aiš-kinimas niekada negali būti kažkas daugiau, o tik nepa-aiškinamų jėgų aprašas ir tiksli nuoroda tų taisyklių, pagal kurias anų jėgų apraiškos pasirodo laike ir erdvėje, eina viena po kitos, užleidžia viena kitai vietą. Tačiau šitaip

besireiškiančių jėgų vidinė esmė etiologiniam aiškinimui niekada nepasiekiama, nes dėsnis, kuriuo tas aiškinimas remiasi, prie to neveda, ir tas aiškinimas turi apsiriboti reiškiniais bei jų tvarka. Šiuo požiūriu etiologinį aiškinimą galima palyginti su marmuro skerspjūviu, ant kurio matyti daugybė viena šalia kitos esančių gyslelių, tačiau jų kelias iš marmuro gelmės į skerspjūvio paviršių lieka nežinomas. Arba – jei man bus leista pasinaudoti komišku, todėl šiek tiek stebinančiu palyginimu – išbaigta visos gamtos etiologija filosofą tyrinėtoją neišvengiamai priverstų pasijusti taip, kaip tą žmogų, kuris nežinia kaip pateko į nepažįstamą sambūrį, o kiekvienas šio sambūrio dalyvis paeiliui pristatinėjo jam kitą, kaip savo bičiulį ir giminaitį, ir pasitenkino tik tokiu supažindinimu. Tuo tarpu pačiam žmogui, kiekvienam pristatytam asmeniui kaskart sakančiam, kad jam labai malonu, nuolat knietėjo paklausti: „Betgi kaip, po velnių, man susipažinti su visa kompanija?"

Taigi apie reiškinius, kuriuos mes pažįstame tik kaip mūsų vaizdinius, etiologija mums niekada negali suteikti siekiamo paaiškinimo, išvedančio anapus jų pačių. Juk po visų jos aiškinimų tie reiškiniai ir toliau lieka mums visai svetimi, kaip grynieji vaizdiniai, kurių prasmės mes nesuvokiame. Priežastinis ryšys atskleidžia tik jų pasirodymo erdvėje ir laike taisyklę bei santykinę tvarką, bet giliau nepaaiškina, kas šitaip pasirodo. Be to, pats priežastingumo dėsnis galioja tik vaizdiniams, tam tikros klasės objektams, ir tik juos suponuodamas yra prasmingas. Vadinasi, jis, kaip ir patys tie objektai, visada egzistuoja tik santykyje su subjektu, t.y. sąlygiškai. Štai kodėl, kaip mokė Kantas, jį galima vienodai gerai pažinti išeities tašku imant tiek subjektą, t.y. a priori, tiek objektą, t.y. a posteriori.

Bet toliau tyrinėti dabar mus skatina kaip tik tai, kad mums nepakanka žinoti, jog mes turime vaizdinius, jog jie yra tokie ir tokie, jog jie siejasi pagal šituos ar anuos

dėsnius, kurių bendroji išraiška visada yra pagrindo principas. Mes norime žinoti šių vaizdinių prasmę, mes klausiame, ar šis pasaulis tikrai yra niekas kita, o tik vaizdinys. Juk tokiu atveju jis neišvengiamai slinktų pro mus kaip tuščias sapnas arba vaiduokliškas miražas, nevertas mūsų dėmesio. O gal – klausiame mes – jis yra kažkas kita, kažkas dar ir be to, o jeigu taip, kas gi yra tas kažkas? Dabar yra aišku tik viena: tas kažkas savo esme turi iš pagrindų ir visiškai skirtis nuo vaizdinio ir todėl turi būti visiškai svetimas jo formoms ir dėsniams. Tai reiškia, kad to kažko negalima pasiekti, remiantis vaizdiniu ir laikantis tų dėsnių, kurie susieja vieną su kitu tik objektus, vaizdinius; o tai yra pagrindo principo formos.

Jau čia mes matome, kad įsismelkti į daiktų esmę *iš išorės* niekaip neįmanoma. Kad ir kaip būtų tyrinėjama, nepasiekiama nieko, išskyrus vaizdus ir vardus. Mes panašūs į žmogų, vaikštantį aplink pilį, bergždžiai ieškantį įėjimo ir kartu škicuojantį fasado apmatus. Bet kaip tik tokiu keliu ėjo visi filosofai iki manęs.

§ 18

Iš tikrųjų, ieškomos pasaulio, kuris mane pasitinka tik kaip mano vaizdinys, prasmės arba perėjimo nuo jo, kaip nuo paprasto pažįstančiojo subjekto vaizdinio, prie to, kas jis galbūt yra dar ir be to, nebūtų įmanoma niekada surasti, jeigu pats tyrinėtojas nebūtų kažkas daugiau nei tik grynai pažįstantis subjektas, sparnuotas angelas be kūno. Bet juk jis pats įsišaknijęs į pasaulį, jis jaučiasi esąs jame kaip *individas*, t.y. jo pažinimas, kuris yra visą pasaulį kaip vaizdinį sąlygojantis palaikytojas, vis dėlto neišvengiamai sąlygojamas kūno, kurio būsenos, kaip parodyta, intelektui yra

to pasaulio stebėjimo išeities taškas. Tas kūnas grynam pažįstančiam subjektui pačiam savaime yra toks pat vaizdinys, kaip ir bet kuris kitas objektas tarp objektų. Šiuo požiūriu jo judesiai, jo veiksmai subjektui pažinūs ne kitaip, kaip visų kitų stebimųjų objektų pokyčiai, ir jie būtų jam tokie pat svetimi ir nesuprantami, jeigu jų prasmės mįslingumo nebūtų įmanoma įminti visai kitu būdu. Priešingu atveju jam atrodytų, kad jo veiksmai kyla iš duotų motyvų, lyg būtų nulemti pastovaus gamtos dėsnio, kaip ir kitų objektų pokyčiai, nulemti priežasčių, dirgiklių, motyvų. Tačiau motyvų įtaką jis suprastų ne geriau negu kiekvieno kito jam besireiškiančio padarinio ryšį su jo priežastimi. Vidinę, jam nesuprantamą jo kūno apraiškų ir veiksmų esmę jis irgi vadintų jėga, kokybe ar charakteriu (kaip jam patinka), tačiau daugiau nieko apie ją nežinotų. Tačiau iš tikrųjų šitaip nėra; priešingai, pažinimo subjektui, pasirodančiam individo pavidalu, žodis, įmenantis mįslę, yra duotas; ir šis žodis yra *valia*. Ji ir tik ji jam duoda raktą jo reiškimuisi, atveria jam prasmę, parodo jam jo esybės, jo veiklos ir judesių vidinį mechanizmą. Pažinimo subjektui, kuris dėl savo tapatumo su kūnu pasirodo kaip individas, tas kūnas duotas dviem visai skirtingais būdais: pirmiausia – kaip vaizdinys intelektiniam stebėjimui, kaip objektas tarp objektų, pavaldus jų dėsniams; o kartu – ir visai kitaip, būtent kaip tas kiekvienam tiesiogiai žinomas dalykas, kuris vadinamas *valia*. Kiekvienas tikras jo valios aktas tuoj pat ir neišvengiamai yra ir jo kūno judesys; subjektas iš tikrųjų negali norėti tokio akto, kartu nesuvokdamas, kad tas aktas pasireiškia kaip kūno judesys. Valios aktas ir kūno veiksmas nėra dvi skirtingos objektyviai pažinios būsenos, siejamos priežastinio ryšio; jos nesueina į priežasties ir padarinio santykį, bet yra tas pat, duota dviem visiškai skirtingais

būdais, pirmiausia visai betarpiškai, o be to – intelektualiniame stebinyje. Kūno veiksmas yra ne kas kita, kaip objektyvuotas, t.y. į stebinį perėjęs valios aktas. Toliau mes pamatysime, kad tai galioja bet kokiam kūno judesiui, – ne tik judesiui, sąlygotam motyvų, bet ir nevalingam judesiui, kylančiam vien tik dėl dirginimo; pamatysime, kad visas kūnas yra ne kas kita, kaip objektyvuota, t.y. vaizdiniu tapusi, valia. Visa pasirodys ir išaiškės vėliau. Štai kodėl kūną, kurį ankstesnėje knygoje ir traktate *Apie pagrindo principą*, sąmoningai laikydamasis vienpusiško požiūrio (būtent – vaizdinio požiūrio) aš vadinau *tiesioginiu objektu*, čia, kitu požiūriu, pavadinsiu *valios objektiškumu*. Todėl tam tikra prasme galima pasakyti ir taip: valia yra apriorinis kūno pažinimas, o kūnas yra aposteriorinis valios pažinimas. Valios sprendimai, susiję su ateitimi, yra tik proto svarstymai apie tai, ko mes kada nors panorėsime, o ne tikrieji valios aktai. Tik įvykdymas ženklina apsisprendimą, kuris iki tol yra tik netvirtas ketinimas ir egzistuoja tik prote, in abstracto. Tik refleksijoje valiojimas ir veiksmas skiriasi; iš tikrųjų jie yra *viena*. Kiekvienas tikras, autentiškas, betarpiškas valios aktas kartu yra ir tiesiogiai pasireiškiantis kūno veiksmas; ir atitinkamai, kita vertus, kiekvienas poveikis kūnui kartu ir betarpiškai yra poveikis valiai. Kaip toks, jis vadinamas skausmu, jeigu nepriimtinas valiai, arba malonumu, pasitenkinimu, jeigu jai patinka. Jųdviejų laipsniai yra labai skirtingi. Bet labai klystume, skausmą ir pasitenkinimą vadindami vaizdiniais. Jie yra ne vaizdiniai, o betarpiški per kūną pasireiškiančios valios afektai, prievartinis, momentinis noras arba nenoras to įspūdžio, kurį patiria kūnas. Esama tik nedaugelio tam tikrų kūno įspūdžių, kurie nesužadina valios ir vien kurių dėka kūnas yra tiesioginis pažinimo objektas; tuo tarpu kaip intelekto stebinys jis jau yra netiesioginis objektas, kaip ir visi kiti objektai. Tie

įspūdžiai turi būti traktuojami tiesiogiai, kaip paprasti vaizdiniai ir todėl kaip išimtys iš to, apie ką buvo tik ką kalbėta. Čia turima galvoje grynų objektyviųjų juslių – regos, klausos ir lytėjimo – afektai, tačiau tik tiek, kiek tie organai sužadinami jiems būdingu, specifiniu ir jų prigimtį atitinkančiu būdu, kuris yra toks silpnas padidėjusio ir specifiškai modifikuoto tų dalių jautrumo sužadinimas, kad jis neveikia valios ir nėra trikdomas jokio sužadinimo iš jos pusės, tik intelektui teikia tuos duomenis, iš kurių atsiranda stebinys. O kiekvienas stipresnis arba kitokios rūšies poveikis tiems juslių organams yra skausmingas, t.y. nepriimtinas valiai; vadinasi, jie priklauso valios objektiškumui. Nervų silpnumas pasireiškia tuo, kad įspūdžiai, kurie būtų turėję pasižymėti tokiu stiprumu, kad jo pakaktų jiems tapti duomenimis intelektui, yra stipresni tiek, kad sužadina valią, t.y. sukelia skausmą arba pasitenkinimą, nors dažniau skausmą. Tačiau šis skausmas iš dalies yra bukas ir neaštrus; todėl jis ne tik priverčia skausmingai justi kai kuriuos garsus ir stiprią šviesą, bet ir apskritai sukelia liguistą ir hipochondrišką nuotaiką, nors aiškiai ir nesuvokiamą. Be to, kūno ir valios tapatumas tarp kitko pasireiškia ir tuo, kad bet koks stiprus ir perdėtas valios judesys, t.y. bet koks afektas, visai tiesiogiai sukrečia kūną ir jo vidinį mechanizmą ir sutrikdo jo gyvybinių funkcijų ritmą. Šitas dalykas specialiai aptarinėjamas traktato *Valia gamtoje [Wille in der Natur]* antrajame leidime, p. 27.

Pagaliau pažinimas, kurį aš turiu apie savo valią, nors ir betarpiškas, vis dėlto neatskiriamas nuo manojo kūno pažinimo. Aš pažįstu savąją valią ne kaip visumą, ne kaip vienį, ne visiškai pagal jos prigimtį, o tik per jos atskirus aktus, t.y. laike, kuris yra mano kūno, kaip ir bet kokio objekto, reiškimosi forma. Todėl kūnas yra manosios valios pažinimo sąlyga. Todėl iš tikrųjų tos valios įsivaizduoti

be savojo kūno aš negaliu. Teisybė, traktate *Apie pagrindo principą* valia (tiksliau, valios subjektas) traktuojama kaip ypatinga vaizdinių ar objektų klasė. Bet jau ten mes matėme, kad tas objektas sutampa su subjektu, t.y. kaip tik ir nustoja būti objektu. Šią sutaptį ten mes pavadinome stebuklu κατ' ἐξοχήν [tiesiog, visiškai]; tam tikru mastu visas šis veikalas yra jo aiškinimas. Kiek savąją valią iš tikrųjų aš pažįstu kaip objektą, aš ją pažįstu kaip kūną. Tačiau tokiu atveju aš vėl sugrįžtu prie tame traktate nustatytos pirmosios vaizdinių klasės, t.y. prie realių objektų. Toliau mes vis labiau ir labiau įsitikinsime, kad tą pirmosios vaizdinių klasės mįslę įmena tik irgi ten pat nustatyta ketvirtoji klasė, kuri iš tikrųjų jau nebegali būti priešpriešinama subjektui kaip objektas, ir todėl pirmojoje klasėje veikiančio priežastingumo dėsnio ir to, kas vyksta pagal šį dėsnį, vidinę esmę mes turėsime išmokti suprasti iš ketvirtojoje klasėje viešpataujančio motyvacijos dėsnio.

Tik apytikriai čia atskleistas valios ir kūno tapatumas kol kas gali būti tik nurodytas; – tai aš čia padariau pirmą kartą, o toliau skleidžiant mintį tai kartosis vis dažniau. Kitaip sakant, iš betarpiško suvokimo, iš pažinimo in concreto šis tapatumas gali būti pakeltas iki pažinimo protu arba pažinimo in abstracto. Tačiau dėl savo prigimties jis niekada negali būti įrodytas, t.y. kaip netiesioginis pažinimas išvestas iš kitokio, betarpiško pažinimo, ir kaip tik todėl, kad jis pats yra pats betarpiškiausias, ir jeigu mes jo nesuvoksime ir neišsaugosime kaip tokio, bergždžiai tikėsimės jį vėl išgauti kokiu nors netiesioginiu būdu, kaip išvestinį pažinimą. Tai yra visai ypatingas pažinimas, ir todėl jo teisingumas negali būti palenktas vienai iš tų keturių rubrikų, į kurias aš traktate *Apie pagrindo principą*, § 29 t.t. suskirsčiau visas tiesas, būtent – į logines, empirines, metafizines ir metalogines. Juk šio tapatumo tiesa, skirtingai nuo visų tų tiesų, nėra vieno

abstraktaus vaizdinio santykis su kitu vaizdiniu arba su intuityvaus ar abstraktaus vaizdinio būtina forma; ne, ji yra sprendinio santykis su tuo ryšiu, kuriuo stebimasis vaizdinys, kūnas, susijęs su tuo, kas yra visai ne vaizdinys, o kažkas toto genere nuo pastarojo skirtinga – valia. Todėl šią tiesą aš norėčiau išskirti iš visų kitų ir ją pavadinti κατ' ἐξοχήν *filosofine tiesa.* Juk ją galima išreikšti įvairiai ir sakyti: mano kūnas ir mano valia yra *viena;* arba – tai, ką aš, kaip stebimąjį vaizdinį, vadinu savuoju kūnu, tą patį – kadangi aš tai suvokiu visai ypatingu, su niekuo nepalyginamu būdu – vadinu savąja valia; arba – mano kūnas yra mano valios *objektiškumas;* arba – nepriklausomai nuo to, kad mano kūnas yra mano vaizdinys, jis, be to, dar yra tik mano valia; ir t.t.*

§ 19

Pirmojoje knygoje mes, jausdami vidinį pasipriešinimą, savąjį kūną, kaip ir visus kitus stebimojo pasaulio objektus, pripažinome esant tik pažįstančiojo subjekto vaizdiniu, o dabar mums tapo aišku, kas savojo kūno vaizdinį kiekvieno sąmonėje skiria nuo visų kitų vaizdinių, kitais atžvilgiais beje, visai į jį panašių. Taigi jį skiria tai, kad kūnas pasirodo sąmonei dar ir visai kitu, toto genere skirtingu būdu, kurį žymi žodis *valia,* ir kad kaip tik šis dvejopas savojo kūno pažinimas mums paaiškina, kas yra kūnas, kas yra jo veikimas ir judėjimas dėl motyvų, taip pat – kas yra kančia dėl išorinio poveikio; žodžiu, kas yra kūnas ne kaip vaizdinys, o ir dar kaip kažkas be to, *pats savaime.* Mes neturime tokio betarpiško žinojimo apie visų kitų realių objektų esmę, veikimą ir kentėjimą.

* Apie tai žr. antrojo tomo 18 sk.

Pažįstantis subjektas yra individas kaip tik dėl šio ypatingo santykio su vienu kūnu, kuris, traktuojamas nepriklausomai nuo šio santykio, yra tik vaizdinys, panašiai kaip ir visi kiti. Tačiau santykis, dėl kurio pažįstantis subjektas yra *individas*, dėl tos pačios priežasties egzistuoja tik tarp jo ir vienintelio iš visų jo vaizdinių. Štai kodėl tik savo kūną jis suvokia ne tik kaip vaizdinį, bet kartu ir visai kitu būdu, būtent – kaip valią. Tačiau jeigu abstrahuojamasi nuo šito ypatingo santykio, nuo šito dvejopo ir visiškai skirtingo to paties dalyko pažinimo, tai tas dalykas, kūnas, yra toks pat vaizdinys kaip ir visi kiti. Todėl tam, kad susiorientuotų šiuo klausimu, pažįstantis individas privalo laikytis vienos iš dviejų nuostatų: jis arba privalo tarti, kad šito vieno vaizdinio skiriamasis bruožas yra tik tas, kad šiam individui būdingas pažinimas į tokį dvejopą santykį sueina tik su šituo vieninteliu vaizdiniu, tik į šį *vieną* stebimąjį objektą gali įsimąstyti iš karto dviem būdais, – tačiau tai paaiškinama ne šio objekto skirtumu nuo visų kitų, o tik tam individui būdingo pažinimo santykio su šiuo vieninteliu objektu skirtumu nuo jo santykio su kitais objektais; arba jis turi tarti, kad šis vienintelis objektas iš esmės skiriasi nuo visų kitų, nes vien tik jis yra kartu valia ir vaizdinys, o kiti, priešingai, – tik vaizdiniai, t.y. tik fantomai; vadinasi, jo kūnas yra vienintelis tikras individas pasaulyje, t.y. vienintelis valios reiškinys ir vienintelis tiesioginis objektas subjektui. Kad kiti objektai, traktuojami kaip grynieji vaizdiniai, yra panašūs į subjekto kūną, t.y. kaip ir jis užpildo erdvę (galbūt egzistuojančią tik kaip vaizdinys) ir kaip jis erdvėje veikia, – šitai nors ir negincijamai įrodoma iš a priori neabejotino priežastingumo dėsnio, kuris jokiam padariniui neleidžia atsirasti be priežasties, tačiau (nepriklausomai nuo to, kad iš padarinio galima daryti išvadą tik apie priežastį apskritai, o ne apie konkrečią priežastį) šitaip

vis dėlto liekama grynojo vaizdinio srityje, kuriai tik ir galioja priežastingumo dėsnis ir kurios ribų jis niekada negali peržengti. Tačiau ar objektai, individui pasirodantys tik kaip vaizdiniai, yra valios reiškiniai, kaip ir jo paties kūnas, – štai kokia, kaip jau sakyta ankstesnėje knygoje, tikroji klausimo apie išorinio pasaulio realumą prasmė. Šitai neigti – tokia yra esmė *teorinio egoizmo*, kuris kaip tik todėl visus reiškinius, išskyrus savąjį individą, laiko fantomais, panašiai kaip kad praktinis egoizmas lygiai taip pat elgiasi praktiniu požiūriu, t.y. tik savąjį asmenį mano esant tikrą, o visus kitus laiko fantomais ir atitinkamai su jais elgiasi. Tiesa, teorinio egoizmo niekada negalima įveikti jokiais įrodymais, tačiau filosofijoje juo visada buvo naudojamasi tik kaip skeptiniu sofizmu, t.y. dėl regimybės. Kaip rimtą įsitikinimą jį galima rasti tik beprotnamyje, o tada jam reikalingas ne tiek įrodinėjimas, kiek gydymas. Todėl toliau mes į jį nesigilinsime, bet traktuosime jį kaip paskutinę visada polemiškai nusiteikusio skepticizmo tvirtovę. Taigi, jeigu mūsiškis, visada prie individualumo prikaustytas ir kaip tik dėl to ribotas pažinimas būtinai suponuoja tai, kad kiekvienas gali *būti* tik kas nors viena, o visa kita gali tik *pažinti* (o šis apribojimas iš tikrųjų ir sukelia poreikį filosofuoti), tai mes, kaip tik todėl ir siekdami per filosofiją išplėsti mūsų pažinimo ribas, šitą prieš mus nukreiptą teorinio egoizmo skeptinį argumentą traktuosime kaip mažą pasienio tvirtovę, kurios, teisybė, niekada neįmanoma paimti, tačiau kurios įgula niekada iš jos neišeina ir todėl ją galima apeiti ir be jokio pavojaus palikti užnugaryje.

Taigi dabar išaiškintą dvejopą, dviem visiškai skirtingais būdais mums duotą mūsų pačių kūno esmės ir veiklos pažinimą toliau mes naudosime kaip raktą suvokti bet kokio gamtos reiškinio esmei ir visus objektus, kurie nėra mūsų pačių kūnas ir todėl mūsų sąmonei duoti ne dvejopai, o

tik kaip vaizdiniai, traktuosime kaip tik pagal analogiją su kūnu ir todėl tarsime, kad jie, viena vertus, visai kaip kūnas, yra vaizdiniai ir šiuo požiūriu yra tokie pat kaip jis; kita vertus, jeigu pašalinsime jų būtį kaip subjekto vaizdinį, tarsime, kad tai, kas lieka, savo vidine esme turi būti tas pat, ką savyje mes vadiname *valia*. Juk kokį dar kitokį būties ar realybės būdą turėtume priskirti likusiam kūniškajam pasauliui? Iš kur imtume elementus jam sudaryti? Be valios ir vaizdinio, daugiau niekas mums nežinoma ir nemąstoma. Jeigu kūniškajam pasauliui, kuris betarpiškai duotas tik mūsų vaizdinyje, mes norime suteikti patį didžiausią mums žinomą realumą, tai priskirkime jam tą realumą, kurį kiekvienam turi jo paties kūnas. Juk jis kiekvienam yra pats realiausias dalykas. Bet jei mes analizuojame šito kūno ir jo veiksmų realumą, tai be to, kad jis yra mūsų vaizdinys, jame nerandame nieko, išskyrus valią: šitai ir tėra visas jo realumas. Todėl mes niekur negalime rasti kitokio realumo, kurį galėtume priskirti kūniškajam pasauliui. Vadinasi, jeigu kūniškasis pasaulis turi būti kažkas daugiau negu tik mūsų vaizdinys, mes turime sakyti, jog jis, be to, kad yra vaizdinys, – t.y. pats savaime ir savo vidine esme – yra tai, ką mes savyje betarpiškai randame kaip valią. Aš sakau: savo vidine esme. Tačiau šią valios esmę iš pradžių mes turime pažinti kuo geriau, kad sugebėtume atskirti tai, kas priklauso ne jai pačiai, o tik daugialaipsniam jos pasireiškimui. Štai, pavyzdžiui, tai, kad valią lydi pažinimas ir jo sąlygojamas jos apibrėžtumas motyvais, kaip matysime toliau, priklauso ne jos esmei, o tik jos aiškiausiam pasireiškimui gyvulyje ir žmoguje. Todėl jeigu aš pasakysiu: jėga, akmenį traukianti prie žemės, savo esme, pati savaime ir nepriklausomai nuo bet kokio vaizdinio yra valia, tai šiam teiginiui neturėtų

būti priskirta idiotiška nuomonė, kad akmuo juda dėl sąmoningų motyvų, nes žmoguje valia pasireiškia kaip tik taip*. Tačiau dabar mes norime išsamiau ir aiškiau įrodyti, pagrįsti ir visiškai išskleisti tai, ką iki šiol pateikėme preliminariai ir bendrais bruožais**.

§ 20

Kaip mūsiškio kūno esmė pati savaime, – kaip tai, kas tas kūnas yra be to, kad jis yra stebėjimo objektas, vaizdinys, – *valia*, kaip sakyta, pirmiausia pasirodo per savavališkus to kūno judesius, nes jie yra ne kas kita, kaip atskirų valios aktų regimasis pasireiškimas. Šitie judesiai pasirodo tiesiogiai ir vienu metu su valios aktais; jie yra tapatūs su tais aktais ir skiriasi nuo jų tik pažinumo forma, į kurią jie perėjo, tapdami vaizdiniu.

Tačiau šie valios aktai už savęs visada turi dar vieną priežastį – motyvus. Bet motyvai nulemia tik tai, ko aš noriu *šiuo* metu, *šioje* vietoje, *šiomis* aplinkybėmis, o ne tai, *kad* aš apskritai noriu, arba *ko* aš apskritai noriu, t.y. jie nenulemia maksimos, apibūdinančios visą manąjį norėjimą. Todėl manasis norėjimas visa savo esme negali būti paaiškintas vien tik motyvais. Jie nulemia tik norėjimo pasireiškimą tam tikru laiko momentu, jie yra tik dingstis, kuria pasirodo mano valia. O pati valia glūdi už motyvacijos

* Taigi mes jokiu būdu nesutinkame su Baconu iš Verulamo, tvirtinančiu (*De dignitate et augmentis scientiarum*, lib. 4 in fine), kad visi kūnų mechaniniai ir fiziniai judesiai vyksta tik po šiuose kūnuose anksčiau atsiradusios percepcijos, nors ir šiam neteisingam teiginiui gyvybę įkvėpė tiesos nuojauta. Tą patį galima pasakyti ir apie Keplerio teiginį (jo traktate *De planeta Martis* [„Astronomia nova αἰτιολογητός seu physica caelistis tradita commentariis de motibus stellae Martis...", 1609]), jog planetos privalo turėti pažinimą, kad taip teisingai laikytųsi savo eliptinių kelių ir taip nutaikytų savo judėjimo greitį, kad jų kelio trikampės plokštumos visada būtų proporcingos tam laikui, per kurį jos įveikia pagrindo atstumą.

** Apie tai žr. antrojo tomo 19 sk.

dėsnio srities, ir tik jos pasireiškimas kiekvienu laiko momentu būtinai nulemtas to dėsnio. Tik tarus egzistuojant mano empirinį charakterį, motyvas yra pakankama priežastis, paaiškinanti mano veiksmą. O jei aš abstrahuojuosi nuo savo charakterio ir po to klausiu, kodėl aš apskritai noriu šito, o ne ano, tai atsakyti į šį klausimą neįmanoma, nes pagrindo principui pavaldus tik valios *pasireiškimas,* o ne pati valia, kurią šiuo požiūriu galima vadinti *neturinčia pagrindo.* Čia iš dalies aš suponuoju pažintį su Kanto mokymu apie empirinį ir protu suvokiamą charakterį, kaip ir su mano mintimis, išdėstytomis traktate *Pamatinės etikos problemos [Grundproblemen der Ethik],* pirmojo leidimo p. 48–58 ir toliau, p. 178 t.t. arba antrojo leidimo p. 174. Iš dalies apie tai bus kalbama išsamiau ketvirtojoje knygoje. O dabar aš noriu atkreipti dėmesį į tai, kad vieno reiškinio pagrįstumas kitu (šiuo atveju poelgio pagrįstumas motyvu) visai neprieštarauja tam, kad jo esmė pati savaime yra valia, kuri pati neturi jokio pagrindo, nes pagrindo principas visais savo pavidalais yra tik pažinimo forma, o todėl jo galiosena apima tik vaizdinį, reiškinį, valios regimąjį pasireiškimą, o ne pačią valią, tapusią regimą.

Taigi, jei kiekvienas mano kūno veiksmas yra valios akto pasireiškimas, kuriame esant konkretiems motyvams pasirodo ir pati mano bendroji valia, – vadinasi, ir mano charakteris, – tai neišvengiama kiekvieno veiksmo sąlyga ir prielaida irgi turi būti valios pasireiškimas, nes jos pasireiškimas negali priklausyti nuo ko nors tokio, kas neegzistuotų betarpiškai ir tik jos dėka, t.y. nuo ko nors tokio, kas jos atžvilgiu būtų tik atsitiktina ir kas patį jos reiškimąsi padarytų tik atsitiktinį. Tačiau tokia sąlyga ir yra visas kūnas. Todėl ir pats kūnas jau turi būti valios reiškinys ir su mano valia kaip visuma, t.y. su mano protu suvokiamu charakteriu, kurio pasireiškimas laike yra mano

empirinis charakteris, privalo būti susijęs taip, kaip atskiras kūno veiksmas santykiauja su atskiru valios aktu. Vadinasi, visas kūnas turi būti ne kas kita, kaip regima tapusi mano valia; jis turi būti pati mano valia, kiek ji yra stebimasis objektas, vaizdinys, priklausantis pirmajai klasei. Kaip šio teiginio patvirtinimas buvo išsakyta mintis, kad kiekvienas poveikis mano kūnui tuojau pat ir betarpiškai sužadina ir mano valią ir šiuo požiūriu vadinamas skausmu arba malonumu, o žemesniu laipsniu – maloniu arba nemaloniu pojūčiu. Be to, buvo sakyta, kad, priešingai, kiekvienas stiprus valios judesys, t.y. afektas arba aistra, sukrečia kūną ir sutrikdo jo funkcionavimą. Apie kūno atsiradimą (nors labai apytikriai) ir šiek tiek geriau apie jo vystymąsi bei išsilaikymą galima susidaryti etiologinį vaizdą – tai ir yra fiziologija. Tačiau fiziologija aiškina savo temą tik tiek, kiek motyvai paaiškina elgesį. Tad kaip aplinkybė, kad atskiro poelgio pagrindas yra motyvas ir poelgis būtinai iš jo kyla, neprieštarauja tam, kad poelgis apskritai ir savo esme yra tik tam tikros, savaime pagrindo neturinčios valios pasireiškimas, taip ir fiziologinis kūno funkcijų aiškinimas nekenkia tai filosofinei tiesai, kad visa to kūno būtis ir visos jo funkcijos yra tik objektyvacija tos pačios valios, kuri pasireiškia per išorinius to paties kūno veiksmus, atitinkančius motyvus. Fiziologija netgi ir tuos išorinius veiksmus, betarpiškus savavališkus judesius bando grįsti grynai organinėmis priežastimis, pavyzdžiui, raumens judesį paaiškinti syvų pritekėjimu („kaip šlapios virvės susitraukimas", sako Reilis savajame *Archiv für Physiologie*, Bd. 6, S. 153); bet net tarus, kad šitoks aiškinimas išties pagrįstas, jis niekada nepaneigtų tos betarpiškai tikros tiesos, kad kiekvienas savavališkas judesys (functiones animales) yra valios akto pasireiškimas. Ir fiziologinis augalinio gyvenimo (functiones naturales, vitales) aiškinimas, kad ir kaip išplėtotas, irgi

negali paneigti tos tiesos, kad visas šis toks tarpstantis gyvulinis gyvenimas pats yra valios reiškinys. Apskritai, kaip jau sakyta, bet koks etiologinis aiškinimas gali tik konstatuoti kokio nors pavienio reiškinio būtiną ir apibrėžtą vietą laike ir erdvėje, jo būtiną atsiradimą toje vietoje pagal nekintančią taisyklę. Tuo tarpu kiekvieno reiškinio vidinė esmė šitaip niekada nepagaunama ir iš anksto suponuojama etiologinio aiškinimo; ji tik pažymima pavadinimais: gamtos jėga ar dėsnis arba, jei kalbama apie veiksmus, – charakteris, valia.

Taigi, nors kiekvienas atskiras veiksmas, tariant, kad egzistuoja tam tikras charakteris, būtinai kyla iš esamo motyvo ir nors gyvulinio kūno augimas, maitinimosi procesas ir visi jo pokyčiai vyksta dėl būtinų priežasčių (veikiant dirgikliams), vis dėlto visa veiksmų seka, – vadinasi, ir kiekvienas atskiras veiksmas, – o kartu ir jų sąlyga, pats juos atliekantis kūnas kaip visuma, – vadinasi, ir procesas, kurio dėka jis egzistuoja, – yra ne kas kita, kaip valios pasireiškimas, jos tapsmas regima, *valios objektiškumas*. Tuo remiasi aplinkybė, kad žmogaus ir gyvulio organizmas visiškai atitinka žmogaus ir gyvulio valią apskritai; šis atitikimas primena (nors žymiai pranoksta) tą, kuris egzistuoja tarp sąmoningai pagaminto įrankio ir gamintojo valios, ir todėl pasireiškia kaip tikslingumas, t.y. teleologinis kūno paaiškinamumas. Štai kodėl kūno organai turi visiškai atitikti pagrindinius geidulius, per kuriuos pasireiškia valia, ir tie organai turi būti jų regimąja išraiška: dantys, ryklė ir virškinimo kanalas – tai objektyvuotas alkis; genitalijos – objektyvuotas lytinis potraukis; griebiančios rankos, greitos kojos jau atitinka tą labiau netiesioginį valios siekį, kuriam jos atstovauja. Kaip bendroji žmogaus forma atitinka bendrą žmogaus valią, taip individualiai modifikuotą valią, atskiro

žmogaus charakterį, atitinka individuali kūno sandara, kuri kaip tik todėl kaip visuma ir atskiromis dalimis yra charakteringa ir išraiškinga. Labai įdomu, kad tai pasakė jau Parmenidas, – eilėse, pateiktose Aristotelio (*Metaphysica* 3,5 [p. 1009 b 22]):

Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
Τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ
Ἔστιν, ὅπερ φρονέει, μελέων φύσις ἀνθρώποισι
Καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

(Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet,
Ita mens hominibus adest: idem namque est,
Quod sapit, membrorum natura hominibus
Et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.)*

[Kokią judriojo- kūno sandarą turi žmogus,
Toks ir jo protas; juk kūno dalių prigimtis
Žmonėse yra tai, kas juose mąsto; ir visiems tai būdinga.
Kiekviename taip: pilnuma yra protas.]

§ 21

Kas visų šių apmąstymų dėka ir in abstracto, taigi aiškiai ir tvirtai, įvaldė tą pažinimą, kurį in concreto, t.y. jausmo pavidalu, turi kiekvienas, kas įsisąmonino, kad vidinė esmė jo paties reiškinio, kuris kaip vaizdinys jam pasirodo tiek per jo paties veiksmus, tiek per jų nuolatinį substratą, jo kūną, yra jo *valia* ir kad ji yra tai, kas betarpiškiausia jo sąmonėje, tačiau pati savaime dar nėra visiškai perėjusi į vaizdinio formą, kur objektas ir subjektas stovi vienas

* Apie tai žr. antrojo tomo 20 sk.; taip pat plg. mano traktato *Valia gamtoje* rubrikas „Fiziologija" ir „Lyginamoji anatomija", kur išsamiai gvildenama tai, apie ką čia tik užsiminta.

priešais kitą, bet pasirodo betarpiškai, subjektui ir objektui atsiskyrus ne visai aiškiai, ir individui atsiveria ne kaip visuma, o savo atskirais aktais – kas, sakau aš, kartu su manimi priėjo tokį įsitikinimą, tam jis savaime taps raktu pažinti visos gamtos vidinę esmę, jei tik tą įsitikinimą jis pritaikys ir visiems tiems reiškiniams, kurie jam duoti ne betarpiškame pažinime šalia netiesioginio, o tik pastarajame, taigi tik vienpusiškai, tik kaip *vaizdinys*. Valią jis pripažins esant ne tik reiškinių, visiškai panašių į jo paties reiškinį, ne tik žmonių ir gyvūnų vidine esme. Tolesnis apmąstymas atves jį prie to, kad ir tą jėgą, kuri judina ir gaivina augalą, ir tą jėgą, kuri formuoja kristalą, ir tą, kuri magnetą kreipia į šiaurę, ir tą, kuri pasitinka jį smūgiu susilietus skirtingiems metalams, ir tą, kuri gimininingose medžiagose pasireiškia kaip atostūmis ir trauka, atsiskyrimas ir susijungimas, ir pagaliau kaip trauka, visoje materijoje taip galingai ir veržliai traukianti akmenį prie žemės, o žemę prie saulės – visa tai jis pripažins skirtingais dalykais tik kaip reiškinius, o vidine esme pripažins esant dalyku, tapačiu tam, kas jam pažįstama betarpiškai, taip intymiai ir geriau už visa kita, ir kas ten, kur pasirodo aiškiausiai, vadinama *valia*. Tik šis apmąstymas ir yra tai, kas mums nebeleidžia apsiriboti reiškiniu, bet verčia pereiti prie *daikto savaime*. Reiškinys yra vaizdinys ir daugiau niekas. Bet koks vaizdinys, kad ir kokios rūšies jis būtų, bet koks *objektas* yra *reiškinys*. Bet daiktas savaime yra tik valia, kuri savaime yra visai ne reiškinys, o kažkas toto genere nuo jo skirtinga. Ji yra tai, kieno pasireiškimas, regimumas, *objektiškumas* yra bet koks vaizdinys, bet koks objektas. Ji yra kiekvienos atskirybės, o kartu ir visumos giliausia esmė ir branduolys. Ji reiškiasi per kiekvieną aklai veikiančią gamtos jėgą, tačiau kartu ji reiškiasi ir apgalvota žmogaus veikla. Didžiulis skirtumas tarp vienos ir kitos galioja tik pasireiškimo laipsniui, o ne esmei to, kas reiškiasi.

§ 22

Šitas *daiktas savaime* (mes norime išsaugoti Kanto terminą kaip tvarią formulę), kuris kaip toks niekada nėra objektas (kadangi bet koks objektas yra tik jo reiškinys, bet ne jis pats), kad vis dėlto būtų mąstomas objektyviai, turi pasiskolinti sau pavadinimą ir sąvoką iš kokio nors objekto, iš kažko, kas duota objektyviai, vadinasi, iš vieno iš savųjų reiškinių. Tačiau kad tas reiškinys pasitarnautų kaip aiškinimo atspirties taškas, jis turi būti pats tobuliausias iš visų reiškinių, t.y. pats aiškiausias, labiausiai išsiskleidęs, betarpiškai nušviestas pažinimo: toks reiškinys kaip tik ir yra žmogaus *valia*. Tačiau reikia atkreipti dėmesį, kad mes, žinoma, čia naudojamės tik denominatione a potiori [įvardijimu pagal pranašumą] ir dėl to vėliau sąvoka įgyja didesnę apimtį, negu ji turėjo iki šiol. Tapatumo pažinimas skirtinguose reiškiniuose ir skirtumo pažinimas panašiuose reiškiniuose, kaip dažnai pažymi Platonas, yra būtent filosofijos sąlyga. Tačiau iki šiol kiekvienos veržlios ir gamtoje veikiančios jėgos esmės tapatumas valiai nebuvo pažintas; todėl į įvairiausius reiškinius, kurie yra tik skirtingos tos pačios giminės rūšys, buvo žiūrima ne taip, ir jie buvo laikomi skirtingais. Štai kodėl ir negalėjo būti žodžio, žyminčio šią giminę. Todėl tą giminę aš įvardiju, orientuodamasis į pranašiausią jos rūšį, kurios pažinimas, mums artimesnis ir betarpiškas, mus veda prie netiesioginio visų kitų rūšių pažinimo. Kaip tik todėl į neįveikiamą nesusipratimą įsiveltų tas, kuris nesugebėtų atlikti čia reikalaujamo sąvokos išplėtimo ir tardamas žodį *valia* visada turėtų galvoje tik vieną rūšį, iki šiol žymėtą šiuo žodžiu, t.y. valią, lydimą pažinimo ir pasireiškiančią tik dėl motyvų, ir net tik dėl abstrakčių motyvų, – kitaip sakant, vadovaujamą proto. Tuo tarpu, kaip sakyta, ji yra tik pats aiškiausias valios pasireiškimas. Būtent šio pasireiškimo mums betarpiškai pažįstamą vidinę esmę mes privalome išgryninti

mintimi, po to ją pritaikyti silpnesniems, ne tokiems aiškiems tos pačios esmės pasireiškimams ir šitaip išplėsti valios sąvoką. Tačiau priešingu būdu mano mintį iškreiptų tas, kuris manytų, kad galų gale nesvarbu, ar šitą visų reiškinių vidinę esmę vadinsime žodžiu „valia", ar kaip nors kitaip. Tai būtų tuo atveju, jei šitas daiktas savaime būtų kažkas tokio, kieno būtis išvedama išprotavimu ir kas, vadinasi, būtų pažinu tik netiesiogiai, ir tik in abstracto. Tada, žinoma, šitą dalyką būtų galima vadinti kaip patinka: pavadinimas būtų tik paprastas nežinomo dalyko ženklas. Tačiau žodis *valia*, kuris kaip burtažodis turi mums atskleisti vidinę kiekvieno gamtos daikto esmę, žymi visai ne kokį nors nežinomą dalyką, kokį nors išprotavimu pasiektą kažką; jis žymi tai, kas pažinta betarpiškai ir kas žinoma taip gerai, kad mes daug geriau žinome ir suprantame, kas yra valia, nei ką nors kita, nesvarbu, kas tai būtų. Anksčiau *valios* sąvoka buvo palenkiama *jėgos* sąvokai, o aš elgiuosi kaip tik priešingai ir kiekvieną gamtos jėgą siekiu suvokti kaip valią. Nedera manyti, kad tai nesvarbu, arba kad tai yra ginčas dėl žodžių. Priešingai, tai yra nepaprastai reikšminga ir svarbu. Juk galiausiai *jėgos* sąvokos, kaip ir visų kitų sąvokų, pagrindas yra objektyviojo pasaulio stebimasis pažinimas, t.y. reiškinys, vaizdinys, iš kurio toji sąvoka ir paimta. Ji abstrahuota iš tos srities, kur viešpatauja priežastis ir padarinys, taigi iš stebimojo vaizdinio ir reiškia būtent priežastinę priežasties esatį tame taške, kur toji esatis etiologiškai toliau visiškai nepaaiškinama, bet pati kaip tik yra bet kokio etiologinio aiškinimo būtina prielaida. Priešingai, *valios* sąvoka yra vienintelė iš visų galimų sąvokų, kurios šaltinis yra *ne* reiškinyje, *ne* gryname stebimajame vaizdinyje, o iškyla iš vidaus, iš betarpiškiausios kiekvieno sąmonės, kurioje kiekvienas pažįsta savojo individualumo esmę betarpiškai, nepriklausomai nuo bet kokios formos, netgi nuo subjekto ir objekto formos, ir kuri kartu yra jis

pats, nes čia pažįstantysis sutampa su tuo, kas pažįstama. Todėl *jėgos* sąvoką palenkdami *valios* sąvokai, tai, kas mažiau pažįstama, iš tikrųjų mes redukuojame į tai, kas pažįstama nepalyginamai geriau, netgi į tai, kas mums iš tikrųjų tik ir pažįstama betarpiškai ir visiškai, ir šitaip labai išplečiame mūsiškį pažinimą. O palenkdami *valios* sąvoką *jėgos* sąvokai – kaip buvo daroma anksčiau – mes atsisakome vienintelio betarpiško mūsų turimo pažinimo apie vidinę pasaulio esmę, nes ištirpdome jį sąvokoje, abstrahuotoje iš reiškinio, o remdamiesi tokia sąvoka mes niekada negalime išeiti už reiškinio.

§ 23

Valia, kaip daiktas savaime, visiškai skiriasi nuo savo reiškinio ir visiškai laisva nuo visų jo formų, į kurias ji patenka tik tada, kai reiškiasi, ir kurios dėl to priskirtinos tik jos objektiškumui, o jai pačiai visai nebūdingos. Jau pati bendriausia bet kokio vaizdinio forma, t.y. objekto subjektui forma, jai negalioja; juo labiau jai negalioja šiai bendrajai formai pavaldžios formos, kurių bendroji išraiška yra pagrindo principas, o jam, kaip žinoma, pavaldus ir laikas bei erdvė, vadinasi, ir įvairovė, egzistuojanti ir tampanti galima tik jų dėka. Šiuo paskutiniuoju aspektu laiką ir erdvę aš vadinsiu iš senosios autentiškos scholastikos pasiskolintu terminu principium individuationis [individuacijos principas] ir prašau skaitytoją tai turėti galvoje kartą ir visam laikui. Juk tik laiko ir erdvės dėka tai, kas savo esme ir sąvoka yra viena ir vienoda, reiškiasi kaip skirtybė, kaip įvairovė, šalia vienas kito ir vienas po kito. Vadinasi, laikas ir erdvė ir yra principium individuationis, tokios gausybės scholastinių apmąstymų ir ginčų, surinktų Suarezo (*Disputationes metaphysicae,* 5, sectio 3), objektas. Iš to, kas pasakyta, aišku, kad valia, kaip daiktas savaime, esti už

pagrindo principo visais jo pavidalais srities, ir todėl yra visiškai neturinti pagrindo, nors kiekvienas jos pasireiškimas visiškai pavaldus pagrindo principui. Be to, ji visiškai laisva nuo *daugeriopumo*, nors jos reiškiniai laike ir erdvėje yra nesuskaičiuojami. Pati savaime ji vieninga, bet ne taip kaip vieningas objektas, kurio vienis pažinus tik kaip galimo daugeriopumo priešingybė, ne taip, kaip vieninga sąvoka, atsiradusi tik abstrahuojantis nuo daugeriopumo; ne, valia vieninga kaip tai, kas esti anapus laiko ir erdvės, anapus principii individuationis, t.y. anapus daugeriopumo galimybės. Tik kai visa tai mums visiškai paaiškės toliau nagrinėjant valios reiškinius ir skirtingas manifestacijas, tada mes iki galo suprasime, kokia yra Kanto mokymo apie tai, kad laikas, erdvė ir priežastingumas negalioja daiktui savaime, o yra tik pažinimo formos, prasmė.

Tai, kad valia neturi pagrindo, iš tikrųjų buvo pažinta ten, kur ji pasirodo akivaizdžiausiai, kaip žmogaus valia, kuri ir buvo pavadinta laisva, nepriklausoma. Tačiau kartu, dėl to, kad pati valia neturi pagrindo, buvo nepastebėta toji būtinybė, kuriai visur pavaldūs jos reiškiniai, ir buvo paskelbta, kad poelgiai yra laisvi, nors iš tikrųjų taip nėra, nes kiekvienas atskiras veiksmas dėl griežto būtinumo kyla iš motyvo poveikio charakteriui. Kaip sakyta, bet koks būtinumas yra padarinio santykis su priežastimi ir niekas kita. Pagrindo principas yra bendroji visų reiškinių forma, ir savo veikloje žmogus, kaip ir bet koks kitas reiškinys, turi jam paklusti. Tačiau kadangi savimonėje valia pažini betarpiškai ir pati savaime, tai šioje savimonėje glūdi ir laisvės savivoka. Tačiau šiuo atveju nepastebima, kad individas, asmuo yra ne valia, kaip daiktas savaime, o jau valios *reiškinys*, ir todėl jau determinuota, įėjusi į reiškinio formą, t.y. pavaldi pagrindo principui valia. Iš čia kyla tas nuostabus faktas, kad kiekvienas žmogus a priori mano esąs visiškai laisvas net savo atskirais poelgiais ir įsivaiz-

duoja, kad bet kurią akimirką gali pasirinkti kitą gyvenimo kelią, t.y. tapti kitoks. Tačiau a posteriori, per patyrimą, savo nuostabai jis įsitikina, kad yra ne laisvas, bet pavaldus būtinumui, kad, nepaisant visų ketinimų ir apmąstymų, savo veiksenos jis nepakeičia ir nuo savo gyvenimo pradžios iki pabaigos yra priverstas realizuoti vis tą patį jo paties smerkiamą charakterį ir tarsi vaidinti iki galo kartą pasirinktą vaidmenį. Aš čia negaliu toliau skleisti šio apmąstymo, nes jis yra etinio pobūdžio ir priklauso kitai šio veikalo vietai. Tuo tarpu dabar aš noriu pabrėžti tik tai, kad savaime pagrindo neturinčios valios *reiškinys* kaip toks vis dėlto pavaldus būtinumo dėsniui, t.y. pagrindo principui, – kad tas būtinumas, kuriam pavaldūs gamtos reiškiniai, mums netrukdytų juos matyti kaip valios apraiškas.

Iki šiol valios reiškiniais buvo laikomi tik tie pokyčiai, kurie neturi jokios kitos priežasties, išskyrus motyvą, t.y. vaizdinį. Todėl gamtoje valia buvo priskiriama vien tik žmogui ir, geriausiu atveju, gyvuliams, nes, kaip aš minėjau kitur, pažinimas, vaizdinys, be abejonės, sudaro tikrąją ir išskirtinę gyvuliškumo esmę. Tačiau tai, kad valia veikia ir ten, kur jai nevadovauja pažinimas, geriausiai parodo gyvulių instinktas ir meniniai polinkiai*. Tai, kad gyvuliai turi vaizdinius ir pažinimą, čia neimama domėn, nes tikslo, kurio jie siekia taip, tarsi jis būtų sąmoningas motyvas, jie visiškai nesuvokia. Todėl šiuo atveju jų poelgiai nemotyvuoti, jie nesivadovauja vaizdiniu, ir iš to mums visų pirma ir aiškiausiai matyti, kad valia veikia ir be jokio pažinimo. Metų amžiaus paukštis neturi jokio kiaušinių, kuriems jis suka lizdą, vaizdinio; jaunas voras neįsivaizduoja grobio, kuriam jis rezga voratinklį; skruzdėlių liūtas neįsivaizduoja skruzdėlės, kuriai jis pirmąkart rausia duobutę; vabalo elniaragio vikšras medyje išgraužia ertmę, kurioje

* Apie tai specialiai kalbama antrojo tomo 27 sk.

virs vabalu, ir toji ertmė dvigubai didesnė tuo atveju, kai jam lemta tapti ne patele, o patinėliu, nes antruoju atveju jam reikia paruošti vietą ragams, apie kuriuos jis neturi jokio supratimo. Akivaizdu, kad tokiais, kaip ir kitokiais šių gyvūnų veiksmais pasireiškia valia, bet jos veikla yra akla, ir nors ji yra lydima pažinimo, tačiau nėra jo vadovaujama. Jeigu tik mes supratome, kad vaizdinys kaip motyvas nėra būtina ir esminė valios veikimo sąlyga, lengviau atpažinsime valios veikimą ir tais atvejais, kur jis ne toks akivaizdus, ir tada, pavyzdžiui, sraigės namelio nelaikysime jai pačiai svetimos, tačiau pažinimo vadovaujamos valios padariniu, kaip nemanome, kad namas, statomas mūsų pačių, atsiranda kieno nors kito, o ne mūsų pačių valios dėka. Priešingai, abu namus mes laikysime abiejuose reiškiniuose besiobjektyvuojančios valios kūriniais, kuri mumyse veikia pagal motyvus, o sraigėje – dar aklai, kaip išorėn nukreiptas statymo instinktas. Bet ir mumyse ta pati valia dažnai veikia aklai: ji reiškiasi per visas mūsų kūno funkcijas, nevadovaujamas pažinimo, visus jo gyvulinius ir augalinius procesus, virškinimą, kraujotaką, išskyras, augimą, dauginimąsi. Kaip parodyta anksčiau, ne tik kūno veiksmai, bet ir jis pats kaip visuma yra valios reiškinys; objektyvuota valia, konkreti valia. Todėl visa, kas jame vyksta, turi vykti valios dėka, nors šiuo atveju ji nesivadovauja pažinimu ir, veikdama aklai, yra apibrėžiama ne motyvais, o priežastimis, kurios šiuo atveju vadinamos *dirgikliais*.

Priežastimi siauriausia šio žodžio prasme aš vadinu tą materijos būseną, kuri, būtinai sukeldama kitą būseną, pati patiria tokį pat pokytį, kokį sukelia. Tai išreiškiama taisykle „veiksmas lygus atoveiksmiui". Toliau veikiant tikrai priežasčiai, poveikis stiprėja tiesiog proporcingai priežasčiai, vadinasi, lygiai taip pat stiprėja ir atoveiksmis. Taigi, jeigu žinoma veiksmo rūšis, tai pagal priežasties intensyvumo laipsnį galima išmatuoti ir apskaičiuoti poveikio laipsnį,

ir priešingai. Tokios vadinamosios tikrosios priežastys veikia visuose mechaniniuose, cheminiuose ir t.t. reiškiniuose; trumpai tarus, visų neorganinių kūnų pokyčiuose. Ir atvirkščiai, *dirgikliu* aš vadinu tokią priežastį, kuri pati nepatiria atoveiksmio, atitinkančio jos veiksmą, ir kurios intensyvumas laipsniškumo požiūriu nėra paralelinis veiksmo intensyvumui, todėl jos ir negalima išmatuoti tuo veiksmu. Priešingai, nedidelis dirginimo sustiprėjimas gali arba sukelti labai didelį poveikį, arba visai panaikinti ankstesnį poveikį ir t.t. Tokį pobūdį turi bet koks poveikis, nukreiptas į organinius kūnus kaip tokius. Todėl visi tikri organiniai ir vegetatyviniai pokyčiai gyvuliniame kūne sukeliami dirgiklių, o ne paprastų priežasčių. Bet dirgiklis, kaip ir apskritai bet kokia priežastis, kaip ir motyvas, nulemia tik kiekvienos jėgos pasireiškimo laike ir erdvėje pradinį tašką, o ne pačią pasireiškiančios jėgos vidinę esmę, kurią mes, atsižvelgdami į mūsų ankstesnes išvadas, laikome valia ir todėl priskiriame jai tiek nesąmoningus, tiek sąmoningus kūno pokyčius. Dirgiklis yra tarpininkas; tai perėjimas nuo motyvo, kuris yra priežastingumas, perėjęs per pažinimą, prie priežasties siaurąja prasme. Atskirais atvejais jis kartais arčiau motyvo, kartais arčiau priežasties, bet jį visada galima atskirti ir nuo vieno, ir nuo kito. Štai, pavyzdžiui, syvai augaluose kyla sąlygojami dirgiklio, ir šio reiškinio negalima paaiškinti tik priežastimis, pagal hidraulikos ar kapiliarinių vamzdelių dėsnius. Tačiau šie dėsniai padeda šiam reiškiniui, ir jis apskritai jau labai artimas gryniems priežastiniams pokyčiams. Kita vertus, Hedysarum gyrans [bengališkų skydinių dobilų] ir Mimosa pudica [droviosios mimozos] judesiai, nors ir vyksta dar dėl paprastų dirgiklių, vis dėlto jau labai panašūs į motyvuotus judesius ir atrodo beveik kaip perėjimas prie pastarųjų. Lėliukės susiaurėjimas sustiprėjus šviesai vyksta dėl dirginimo, bet jau pereina į motyvuotą judesį; juk jis vyksta dėl to, kad pernelyg stipri šviesa skausmingai paveik-

tų tinklainę, ir, kad šito išvengtume, mes susiauriname lėliukę. Erekcijos dingstis yra motyvas, nes toji dingstis yra vaizdinys. Tačiau jis veikia su tokiu pat būtinumu, kaip ir dirgiklis, t.y. prieš jį negalima atsilaikyti ir norint jį padaryti neveiklų, reikia jį pašalinti. Tą patį galima pasakyti ir apie šlykščius objektus, kurie sukelia poreikį vemti. Kaip tikrą ir visiškai savitą grandį tarp judesių, sukeliamų dirginimo, ir veiksmų pagal sąmoningą motyvą mes tik ką nagrinėjome gyvulių instinktus. Kaip kitokią tos pačios rūšies grandį galima pabandyti panagrinėti kvėpavimą. Mat buvo ginčijamasi, ar jis priskirtinas valingiems, ar nevalingiems judesiams, t.y. ar jis vyksta pagal motyvą, ar dėl dirginimo ir todėl galbūt aiškintinas kaip tarpinė grandis tarp vieno ir kito. *Marschallas Hallas (On the Diseases [and derangements] of the nervous System [Apie nervų sistemos ligas],* § 293 sq.) kvėpavimą aiškina kaip mišrią funkciją dėl to, kad ją veikia iš dalies galvos (valingi), iš dalies stuburo (nevalingi) nervai. Tačiau galų gale šį procesą mes turime priskirti prie motyvuotų valios apraiškų, nes kitokie motyvai, t.y. grynieji vaizdiniai, gali priversti valią sulaikyti ar pagreitinti kvėpavimą, ir galima manyti, kad, kaip ir bet kokį valingą veiksmą, kvėpavimą galima visai sulaikyti, t.y. uždusti savo noru. Ir tai iš tikrųjų būtų įmanoma, jei kitas motyvas taip stipriai veiktų valią, kad persvertų primygtinį oro poreikį. Kaip pasakojama, Diogenas iš tikrųjų atsisveikino su gyvenimu kaip tik tokiu būdu (Diogenes Laertios 6, 76). Ir negrai esą darydavę tą patį (Friedrich Benjamin Osiander, *Über den Selbstmord [Apie savižudybę],*[1813], S. 170–180). Tai būtų ryškus pavyzdys, parodantis abstrakčių motyvų įtaką, t.y. tikros protingos valios pranašumą prieš gyvulių valią. Tai, kad kvėpavimą bent jau iš dalies sąlygoja smegenų veikla, patvirtina toks faktas: ciano rūgštis žudo pirmiausia tuo, kad paralyžuoja smegenis ir šitaip netiesiogiai sustabdo kvėpavimą. Bet jeigu kvėpavimas palaikomas dirbtiniu būdu

tol, kol baigiasi smegenų paralyžius, tai mirties išvengiama. Tarp kitko, kvėpavimas taip pat yra ryškiausias pavyzdys, parodantis, kad motyvai veikia dėl tokio pat neišvengiamo būtinumo, kaip dirgikliai ir priežastis siaurąja prasme, ir kad jie gali būti nuveiksminti tik priešingų motyvų, kaip spaudimas – priešiniu spaudimu. Juk kvėpuojant tariama galimybė sulaikyti kvėpavimą nepalyginamai silpnesnė, negu kitų iš motyvų kylančių judesių atveju, nes pirmuoju atveju motyvas yra labai primygtinis, labai artimas, o jo patenkinimas – dėl to, kad jį realizuojantys raumenys nenuvargsta – labai lengvas, o be to, paprastai jam niekas nekliudo ir visa kartu palaikoma seniausio individo įpročio. Ir vis dėlto visi motyvai iš tikrųjų veikia dėl vienodo būtinumo. Žinojimas, kad būtinumas vienodai būdingas tiek motyvuotiems judesiams, tiek dėl dirginimo atsirandantiems judesiams, leis mums lengviau suprasti, kad net tai, kas organiniame kūne vyksta dėl dirgiklių ir visiškai dėsningai, savo vidine esme vis dėlto yra valia, kuri yra pavaldi pagrindo principui, t.y. būtinumui, – tiesa, ne pati savaime, o visuose savo reiškiniuose*. Todėl mes neapsiribosime tuo, kad gyvulius pripažinsime valios reiškiniais tiek jų veiksmų, tiek viso jų egzistavimo, kūno sandaros ir organizacijos požiūriu; šitą tik mums duotą betarpišką daiktų vidinės esmės pažinimą mes pritaikysime ir augalams, kurių visi judesiai kyla iš dirgiklių. Juk pažinimo ir jo sąlygoto judėjimo pagal motyvus neturėjimas sudaro vienintelį esminį skirtumą tarp gyvulio ir augalo. Todėl tai, kas vaizdiniui yra augalas, paprasta vegetacija, akla jėga, jo vidinės esmės požiūriu mes pripažinsime esant valia ir laikysime kaip tik tuo, kas sudaro mūsų pačių reiškinio pagrindą, turėdami galvoje

* Šią mintį visiškai patvirtina mano konkursinis traktatas *Apie valios laisvę*, kuriame kaip tik todėl (*Grundprobleme der Ethik*, S.30-44; 2.Aufl S.29-41) išsamiai aptariamas santykis tarp *priežasties, dirgiklio ir motyvo*

tai, kaip tas reiškinys pasireiškia mūsų veikloje ir net visame mūsų kūno egzistavime.

Mums belieka tik žengti paskutinį žingsnį ir mūsų požiūrį pritaikyti visoms gamtos jėgoms, veikiančioms pagal bendrus, nekintančius dėsnius, kuriems pavaldūs visi kūnai, neturintys jokių organų ir todėl neimlūs dirgikliams ir negalintys pažinti motyvų. Taigi raktą, kurio dėka mes suprantame vidinę daiktų esmę ir kurį mums galėjo duoti tik mūsų pačių esmės betarpiškas pažinimas, mes turime pritaikyti ir toliausiai nuo mūsų esantiems neorganinio pasaulio reiškiniams. Ir štai, nukreipdami į juos tyrinėjantį žvilgsnį, matydami galingą, nesulaikomą vandens masių veržimąsi į gelmę, pastovumą, su kuriuo magnetas nuolat atsisuka į šiaurę, aistringą siekį, su kuriuo prie jo lekia geležis, atkaklumą, su kuriuo elektros poliai trokšta vėl susilieti ir kuris, kaip ir žmogaus troškimų atkaklumas, dar sustiprinamas kliūčių; matydami, kaip greitai ir netikėtai iškrenta kristalas, pasižymintis tokiu susidarymo taisyklingumu, kuris akivaizdžiai yra tik stingulio apimtas ir sukaustytas, tačiau ryžtingas ir aiškiai apibrėžtas veržimasis į skirtingas puses; stebėdami pasirinkimą, su kuriuo kūnai, pereidami į tokią būklę, išsilaisvinę ir nusimetę stingulio grandines, ieško vienas kito arba bėga vienas nuo kito, susijungia ir išsiskiria; galiausiai visai betarpiškai jausdami, kaip našta, kurios veržimuisi prie žemės masės trukdo mūsų kūnas, be paliovos jį spaudžia ir stumia, apimta vienintelio savojo siekio, – mes galime nesistengti pernelyg įtempti savo vaizduotės galią, kad net iš tokio didelio nuotolio atpažintume mūsų pačių esmę, tą patį, kas mumyse, pažinimo šviesoje, siekia savo tikslų, o čia, savo silpniausiais pasireiškimais, veržiasi tik aklai, kurčiai, vienpusiškai ir vienodai. Tačiau kadangi tai visur yra visai tas pat, – panašiai kaip brėkštanti aušra bei skaistaus vidurdienio spinduliai

vadinami vienodai, saulės šviesa – čia, kaip ir ten, tai turi būti vadinama *valia* ir reikšti kiekvieno pasaulio daikto *būtį pačią savaime* ir vienintelį kiekvieno reiškinio branduolį.

Visgi distancija ir netgi tariamas visiškas skirtingumas tarp neorganinės gamtos reiškinių ir valios, kurią mes suvokiame kaip vidinę mūsų esmės realybę, pirmiausia kyla iš kontrasto tarp visiškai apibrėžto dėsningumo vienoje reiškinių srityje ir tariamos, jokioms taisyklėms nepavaldžios savivalės kitoje. Juk žmoguje galingai pasirodo individualybė; kiekvienas pasižymi savitu charakteriu. Štai kodėl visiškai tas pats motyvas visų neveikia vienodai, ir tūkstančiai šalutinių aplinkybių, kurios reiškiasi plačioje individo pažinimo srityje, o kitiems lieka nežinomos, modifikuoja to motyvo poveikį. Todėl atsižvelgiant vien tik į šį motyvą iš anksto neįmanoma numatyti poelgio, nes nesama kito veiksnio – tikslių žinių apie individualų charakterį ir jį lydintį pažinimą. Tuo tarpu gamtos jėgų reiškiniai šiuo požiūriu atskleidžia kitą kraštutinumą: jie vyksta pagal bendrus dėsnius, be nukrypimų, be individualumo, esant aiškioms aplinkybėms, iš anksto kuo tiksliausiai numatomi, ir ta pati gamtos jėga per milijonus savo reiškinių pasirodo visai vienodai. Kad paaiškintume šį dalyką, kad parodytume *vienos* ir nedalomos valios tapatumą visuose jos tokiuose skirtinguose reiškiniuose, tiek silpniausiuose, tiek stipriausiuose, iš pradžių privalome apmąstyti santykį, į kurį valia kaip daiktas savaime sueina su savo reiškiniu, t.y. pasaulio kaip valios santykį su pasauliu kaip vaizdiniu. Tai atvers mums geriausią kelią į gilesnį viso šios antros knygos objekto tyrinėjimą*.

* Apie tai žr. antrojo tomo 23 sk., taip pat – mano veikalo *Apie valią gamtoje* skyrių „Augalų fiziologija" ir mano metafizikos branduoliui suprasti ypač svarbų skyrių „Fizinė astronomija".

§ 24

Iš didžiojo Kanto mes išmokome, kad laikas, erdvė ir priežastingumas visu savo dėsningumu ir visų savo formų galimybe yra mūsų sąmonėje visai nepriklausomai nuo objektų, kurie juose reiškiasi, kurie sudaro jų turinį; arba, kitais žodžiais, juos galima surasti išeities tašku pasirenkant tiek subjektą, tiek objektą. Todėl juos galima vienodai pagrįstai vadinti tiek subjektui būdingais stebėjimo būdais, tiek ir objekto savybėmis, *kiek pastarasis yra objektas* (Kantui – reiškinys), t.y. *vaizdinys*. Šias formas galima traktuoti ir kaip nedalomą ribą tarp subjekto ir objekto. Todėl, nors kiekvienas objektas turi jose reikštis, bet ir subjektas nepriklausomai nuo besireiškiančio objekto jomis visiškai disponuoja ir jas apžvelgia. Bet jeigu šiose formose besireiškiantys objektai nėra tušti fantomai, o turi realią reikšmę, jie turi nurodyti kažką, išreikšti kažką, kas jau nebūtų, kaip jie patys, objektas, vaizdinys, tik santykinis, t.y. subjektui egzistuojantis dalykas. Priešingai, jie turi būti nuoroda į kažką, kas egzistuoja nepriklausomai nuo jam priešpriešiais stovinčios esminės jo sąlygos ir jos formų, t.y. kas nėra *vaizdinys*, o yra *daiktas savaime*. Todėl galimas bent jau toks klausimas: Ar tie vaizdiniai, tie objektai yra dar kas nors be to, kad jie yra vaizdiniai, subjekto objektai? O jeigu taip, tai kas jie yra šia prasme? Kokia yra jų kita, nuo vaizdinio toto genere skirtinga pusė? Kas yra daiktas savaime? – *Valia:* toks buvo mūsų atsakymas, bet dabar aš jį atidedu į šalį.

Kad ir kas būtų daiktas savaime, Kantas teisingai nusprendė, kad laikas, erdvė ir priežastingumas (kuriuos mes pripažinome esant pagrindo principo pavidalais, o patį tą principą – bendra reiškinio formų išraiška) negali būti jo apibrėžtys, o galėjo prie jo prisišlieti tik kai ir kiek jis tapo vaizdiniu, t.y. priklauso ne jam pačiam, o tik jo reiškiniui. Juk jeigu subjektas visiškai jas pažįsta ir konstruoja iš savęs,

nepriklausomai nuo bet kokio objekto, tai jos turi būti būdingos *vaizduosenai* kaip tokiai, o ne tam, kas tampa vaizdiniu. Jos turi būti vaizdinio kaip tokio forma, o ne savybės to, kas įėjo į tokią formą. Jos turi būti duotos jau pačioje subjekto ir objekto priešingybėje (ne sąvokoje, o tikrovėje), t.y. būti tik pažinimo apskritai formos artimiausia apibrėžtimi. Šio pažinimo bendriausia apibrėžtis yra pati ta priešingybė. Visa tai, kas reiškinyje, objekte sąlygota laiko, erdvės ir priežastingumo ir gali būti vaizduojamasi tik per juos, būtent – *daugeriopumas,* nulemtas šalia–vienas–kito ir vienas – po – kito, kaita ir trukmė, nulemta priežastingumo dėsnio, ir *materija,* įsivaizduojama tik priėmus priežastingumo prielaidą, ir pagaliau visa tai, kas įsivaizduojama tik jų dėka – visa tai kaip visuma iš esmės nebūdinga tam, *kas* čia reiškiasi, *kas* įėjo į vaizdinio formą, o būdinga tik pačiai tai formai. Tačiau ir priešingai, tai, kas reiškinyje *nesąlygota* laiko, erdvės ir priežastingumo ir negali būti į juos redukuota ar iš jų paaiškinta, ir bus kaip tik tai, kame betarpiškai pasirodo besireiškiantis dalykas, daiktas savaime. Dėl to tobuliausias pažinumas, t.y. didžiausias aiškumas, apibrėžtumas ir visiškas pagrįstumas būtinai priklauso tam, kas būdinga pažinimui *kaip tokiam,* t.y. pažinimo *formai,* o ne tam, kas savaime būdamas *ne* vaizdinys, *ne* objektas, tapo pažinus, t.y. tapo vaizdiniu, objektu tik tada, kai įėjo į tas formas. Vadinasi, tik tai, kas priklauso vien tik nuo pažinumo, nuo įsivaizduojamumo apskritai ir kaip tokio (o ne nuo to, *kas* pažinu ir *kas* tik tapo vaizdiniu), kas dėl šios priežasties būdinga viskam, kas pažįstama ir ką dėl to galima pasiekti, išeinant tiek iš subjekto, tiek iš objekto – tik šitai be išlygų atsiveria tokiam pažinimui, kuris visai patenkina, visiškai apima savo objektą ir yra aiškus iki galo. O toks pažinimas yra niekas kita, o tik mums a priori žinomos bet kokio reiškinio formos, kurių bendra išraiška gali būti pagrindo principas. Šio principo

formos, susijusios su stebimuoju pažinimu (tik jį čia ir turime galvoje), yra laikas, erdvė ir priežastingumas. Tik jomis grindžiama visa grynoji matematika ir grynoji gamtotyra a priori. Todėl tik šiuose moksluose pažinimas nesusiduria su tamsa, nesusitinka su tuo, kas neišsemiama (kas neturi pagrindo, t.y. valia), su tuo, kas jau iš nieko neišvedama. Kaip sakyta, būtent šia prasme šias pažinimo sritis kartu su logika Kantas pirmiausia ir net išskirtinai norėjo vadinti mokslais. Bet, kita vertus, šitie pažinimo būdai neduoda mums nieko kito, išskyrus paprastą vieno vaizdinio santykį su kitu; jie duoda tik formą be jokio turinio. Bet koks jų gaunamas turinys, bet koks reiškinys, užpildantis tas formas, jau apima kažką, kas visa savo esme nebepažinu, kas visai nepaaiškinama iš kažko kito, kas, vadinasi, neturi pagrindo. Dėl šios priežasties pažinimas tuoj pat praranda akivaizdumą ir nebetenka visiško aiškumo. Tačiau tas dalykas, nepasiekiamas tyrinėjimui, kaip tik ir yra daiktas savaime, tai, kas savo esme nėra reiškinys, nėra pažinimo objektas ir kas tapo pažinus tik tada, kai įėjo į tą formą. Pirmapradiškai forma jam nebūdinga, ir jis niekada negali būti į ją redukuotas, su ja susitapatinti ir, kadangi forma yra pagrindo principas, niekada negali būti visiškai *ištirtas*. Todėl jeigu visa matematika ir duoda mums išsamų pažinimą to, kas reiškiniuose yra dydis, padėtis, skaičius, žodžiu, erdvinis ir laiko santykis; jeigu visa etiologija mus puikiai supažindina su tomis dėsningomis sąlygomis, kurioms esant reiškiniai su visomis savo apibrėžtimis pasirodo laike ir erdvėje, bet visa tai darydama paaiškina mums tik tai, kodėl kiekvienas apibrėžtas reiškinys turi pasirodyti kaip tik dabar čia ir kaip tik čia dabar, – tai vis dėlto jų padedami mes niekada neįsismelkiame į vidinę daiktų esmę, vis dėlto visada lieka kažkas, kas neprieinama jokiam aiškinimui, tačiau visada jame suponuojama, būtent gamtos jėgos, tam tikras daiktų veikimo būdas, kokybė, kiekvieno reiškinio charakteris, tai,

kas neturi pagrindo, kas nepriklauso nuo reiškinio formos, pagrindo principo, kam toji forma pati savaime nebūdinga, bet kas į ją įėjęs ir dabar reiškiasi pagal jos dėsnį. Tačiau šis dėsnis nulemia irgi tik pasireiškimą, o ne tai, kas pasireiškia, tik reiškinio *kaip,* o ne *kas,* tik formą, o ne turinį. Mechanika, fizika, chemija moko taisyklių ir dėsnių, pagal kuriuos veikia nepersmelkiamumo, sunkio, inercijos, takumo, sankabos, elastingumo, šilumos, šviesos, cheminio giminingumo, magnetizmo, elektros ir t.t. jėgos, t.y. jos parodo dėsnį, taisyklę, pagal kurią šios jėgos reiškiasi tiek, kiek jos konkrečiu momentu kaskart pasirodo laike bei erdvėje. Tačiau, kad ir ką darytum, pačios jėgos lieka qualitates occultae. Juk tai, kas pasireikšdamas sukelia tuos fenomenus, yra daiktas savaime, nuo jų pačių visiškai skirtingas. Nors savo reiškiniu jis visai pavaldus pagrindo principui, kaip vaizdinio formai, bet pats jis niekada negali būti į tą formą redukuotas, todėl etiologiškai nesileidžia iki galo paaiškinamas ir niekada negali būti visiškai pažintas. Visai pagaunamas tiek, kiek yra įėjęs į šią formą, t.y. kiek jis yra reiškinys, savo vidine esme daiktas savaime tąja pagava nėmaž nepaaiškinamas. Todėl, kuo daugiau būtinumo esama pažinime, kuo daugiau jame yra to, ko kitaip neįmanoma nei mąstyti, nei įsivaizduoti – kaip antai erdvinių santykių; vadinasi, kuo tas pažinimas aiškesnis ir labiau patenkinamas, tuo mažiau jame gryno objektyvaus turinio, arba tuo mažiau jame esama tikrosios realybės. Ir priešingai, kuo daugiau jame turi būti pagauta atsitiktinumo, kuo daugiau jis mums primeta grynų empirinių duomenų, tuo daugiau tokiame pažinime esama tikro objektyvumo ir tikros realybės. Tačiau kartu jame esama ir daugiau nepaaiškinamų dalykų, t.y. to, ko negalima išvesti iš ko nors kito.

Žinoma, visais laikais etiologija, nesuprantanti savo tikslo, siekė visą organinį gyvenimą aiškinti chemija ir elektra; visą chemiją, t.y. kokybę, savo ruožtu redukuoti į mechaniz-

mą (veikimą, nulemtą atomų formos), o pastarąjį – iš dalies į foronomijos objektą, t.y. laiką ir erdvę, suvienytus į judėjimo galimybę, o iš dalies į grynosios geometrijos objektą, t.y. padėtį erdvėje (maždaug taip, kaip – visai pamatuotai – grynai geometriškai konstruojamas veiksmo silpnėjimas pagal nuotolio kvadratą ir sverto teoriją). Galiausiai geometrija ištirpdoma aritmetikoje, kuri dėl vieningo matavimo yra suprantamiausia, lengviausiai apžvelgiama ir visiškai paaiškinama pagrindo principo forma. Čia tik bendrais bruožais nužymėto metodo pavyzdžiai yra: Demokrito atomai, Kartezijaus (Descartes'o) sūkuriai, *Lesage'o* mechaninė fizika (Lesage'as praeito šimtmečio pabaigoje tiek cheminę trauką, tiek gravitaciją siekė paaiškinti mechaniškai, stūmiu ir spaudimu; – apie tai galima išsamiau sužinoti veikale *Lucrźce Neutonien).* Ir Reilio forma bei sudėtis, kaip gyvulinio gyvenimo priežastis, taip pat pasižymi ta pačia tendencija. Pagaliau visai tokio paties pobūdžio yra kaip tik dabar, XIX amžiaus viduryje, vėl atgaivintas grubus materializmas, dėl nežinojimo įsivaizduojantis esąs originalus. Bukaprotiškai neigdamas gyvybinę jėgą, gyvybės reiškinius jis pirmiausia siekia aiškinti fizinėmis ir cheminėmis jėgomis, o šias savo ruožtu bando išvesti iš mechaninio materijos veikimo, padėties, formos ir įsivaizduojamų atomų judėjimo ir šitaip visas gamtos jėgas mėgina redukuoti į stūmį bei atostūmį, kurie jam yra „daiktas savaime". Atitinkamai net šviesa turėtų būti įsivaizduojamo ir šiam tikslui postuluojamo eterio mechaninė vibracija ar net bangavimas. Kai šis eteris pasiekia tinklainę, jis būgnija į ją ir, pavyzdžiui, 483 bilijonai smūgių per sekundę sukelia raudoną spalvą, 727 bilijonai – violetinę ir t.t. Vadinasi, neskiriantieji spalvų yra tie, kurie nemoka suskaičiuoti smūgių, ar ne? Tokios grubios, mechaninės, demokritiškos, negrabios ir išties gumbuotos teorijos visiškai vertos tų žmonių, kurie, praėjus penkiasdešimčiai metų po to, kai pasirodė Goethe's spalvų teorija, vis dar tiki į

homogenišką Newtono šviesą ir nesigėdi šitai sakyti. Jie patirs savo kailiu, kad tai, kas atleistina kūdikiui (Demokritui), neatleistina suaugusiam. Laikui bėgant visa tai jiems gali baigtis gėdingai, bet tada visi jie dings iš akių ir apsimes esą niekuo dėti. Netrukus mes išsamiau pakalbėsime apie tą neteisingą pirminių gamtos jėgų redukavimą vienos į kitą, o kol kas pakaks to, kas pasakyta. Tarus, kad tai teisinga, viskas, žinoma, būtų paaiškinta ir atskleista ir galiausiai redukuota į aritmetinį pavyzdį, kuris ir būtų didžiausia šventenybė išminties šventykloje, į kurią galiausiai sėkmingai atlydėtų pagrindo principas. Tačiau tada išnyktų bet koks reiškinio turinys ir liktų tiktai forma. Tai, *kas* reiškiasi, būtų redukuota į tai, *kaip* tai reiškiasi, ir šitas *kaip* būtų pažinus a priori, todėl visiškai priklausytų nuo subjekto, egzistuotų tik jam ir pagaliau būtų tik fantomas, tik vaizdinys ir vaizdinio forma. Apie jokį daiktą savaime nebūtų galima net klausti. Tarus, kad yra kaip tik taip, visą pasaulį iš tikrųjų būtų galima išvesti iš subjekto ir faktiškai būtų padaryta tai, ką Fichte savo tuščiažodžiavimu *tarėsi* esąs pasiekęs. Tačiau taip nėra; tokiu būdu buvo kuriamos fantazijos, sofizmai, oro pilys, o ne mokslas. Pavykdavo – ir kiekviena sėkmė buvo pažanga – daug ir įvairiausių gamtos reiškinių redukuoti į atskiras pirmines jėgas. Daugelis jėgų ir savybių, anksčiau laikytų skirtingomis, buvo išvesta viena iš kitos (pavyzdžiui, magnetizmas iš elektros) ir šitaip jų skaičius buvo sumažintas. Etiologija pasieks savo tikslą tada, kai pažins ir išaiškins visas pirmines gamtos jėgas kaip tokias ir nustatys jų veikimo būdus, t.y. taisyklę, pagal kurią, veikiant priežastingumui, laike ir erdvėje pasirodo jų reiškiniai ir nustato savo vietą vienas kito atžvilgiu. Tačiau visada liks pirminės jėgos, visada, kaip neištirpdomos nuosėdos, liks tas reiškinio turinys, kurio negalima redukuoti į jo paties formą ir kurio dėl šios priežasties negalima paaiškinti iš kažko kito pagal pagrindo

dėsnį. Juk kiekviename gamtos daikte esama kažko tokio, kam niekada negalima nurodyti pagrindo, ko negalima paaiškinti ir surasti jo tolesnės priežasties. Tas kažkas yra specifinis daikto veikimo būdas, t.y. jo buvimo būdas, jo esmė. Tiesa, kiekvienam atskiram daikto veiksmui galima nurodyti priežastį, dėl kurios tas daiktas turėjo veikti kaip tik dabar, kaip tik čia, bet niekada negalima paaiškinti, kodėl jis veikia apskritai ir veikia kaip tik šitaip. Kad ir neturėdamas jokių kitų ypatybių, kad ir būdamas maža dulkelė saulės spindulyje, vis dėlto bent jau savo sunkiu ir nepersmelkiamumu jis parodo tokį nepaaiškinamą kažką. O tai, sakau aš, jam yra tas pat, kas žmogui *valia*, ir kaip pastaroji, tas kažkas savo vidine esme nepaaiškinamas ir savaime tapatus valiai. Žinoma, bet kokiam valios pasireiškimui, bet kokiam jos atskiram aktui šiuo metu ir šioje vietoje galima nurodyti motyvą, dėl kurio šis aktas, tarus egzistuojant žmogaus charakterį, turėjo neišvengiamai nutikti. Tačiau to, kad žmogus turi kaip tik tokį charakterį, kad jis apskritai nori, kad iš daugelio motyvų kaip tik šitas, o ne kitas, ir kad apskritai koks nors motyvas veikia jo valią, – šito niekada neįmanoma paaiškinti. Ir tai, kas žmogui yra neturintis pagrindo, vienaip ar kitaip aiškinant jo motyvuotus veiksmus jau suponuojamas charakteris, kiekvienam neorganiniam kūnui yra jo esminė savybė, jo veikimo būdas, kurio apraiškos sukeliamos išorinio poveikio; tuo tarpu pats tas būdas nesąlygojamas nieko, kas jam išoriška, o todėl ir negali būti paaiškintas. Jo atskiri reiškiniai, per kuriuos jis tik ir pasirodo, pavaldūs pagrindo principui, o šis principas pagrindo neturi. Jau scholastai iš esmės teisingai tai suvokė ir pavadino forma substantialis [substancinė forma] (apie tai Suarez: *Disputationes metaphysicae*, disp. 15, sectio 1).

Didžiai, bet ir nuolat klystame manydami, kad esą mes geriausiai suprantame dažniausiai pasitaikančius, bendriau-

sius ir paprasčiausius reiškinius. Priešingai, tai yra kaip tik tokie reiškiniai, prie kurių išvaizdos ir mūsų nesugebėjimo juos suprasti esame labiausiai pripratę. Mums vienodai nepaaiškinama ir tai, kad akmuo krenta ant žemės, ir tai, kad gyvūnas juda. Kaip užsiminta anksčiau, buvo manoma, kad remiantis pačiomis bendriausiomis gamtos jėgomis (pavyzdžiui, – traukos, sankabos, nepersmelkiamumo) galima paaiškinti ir tas, kurios veikia rečiau ir tik esant sudėtingoms sąlygoms (pavyzdžiui, cheminės savybės, elektra, magnetizmas), ir pagaliau, remiantis pastarosiomis, – suprasti organizmą bei gyvulių gyvenimą ir net žmogiškąjį pažinimą bei valią. Buvo tyliai sutariama remtis grynomis qualitatem occultae, kurias aiškinti visiškai atsisakyta, nes ketinta ant jų statyti, o ne po jomis kastis. Tai, kaip minėta, pavykti negali. Bet jei ir pavyktų, toks statinys visada kybotų ore. Kokia nauda iš aiškinimų, kurie galiausiai atveda prie tos pačios nežinomybės, kaip ir pirmoji problema? Ir galiausiai – ar apie tų bendrųjų gamtos jėgų vidinę esmę žinoma daugiau, negu apie gyvūno vidinę esmę? Argi viena ne tokia pat neištirta, kaip ir kita? Vidinės esmės negalima ištirti, nes ji neturi pagrindo, nes ji yra turinys, reiškinio *kas,* niekaip neredukuojamas į reiškinio formą, į jo *kaip,* į pagrindo principą. O mes, turėdami galvoje ne etiologiją, o filosofiją, t.y. ne santykinį, o besąlygišką pasaulio esmės pažinimą, tiesiame priešingą kelią ir remiamės tuo, kas mums pažįstama betarpiškai ir geriausiai, kas mums intymiausia ir artimiausia, kad suprastume tai, ką pažįstame tik iš tolo, vienpusiškai ir netiesiogiai. Ir iš paties galingiausio, reikšmingiausio, aiškiausio reiškinio mes norime suprasti ne tokį tobulą ir silpnesnį. Visuose daiktuose, išskyrus manąjį kūną, man pažįstama tik *viena* pusė, vaizdinio pusė: vidinė tų daiktų esmė lieka man uždara ir yra gili paslaptis, net jeigu aš žinau visas tas priežastis, dėl kurių vyksta jų pokyčiai. Tik lygindamas su tuo, kas vyksta manyje, kai mane stumia

motyvas ir mano kūnas atlieka tam tikrą veiksmą (o tai sudaro manųjų pokyčių, sąlygotų išorinių priežasčių, vidinę esmę), – tik šitaip aš galiu įsimąstyti į tą būdą, kuriuo tie negyvi kūnai kinta dėl priežasčių ir šitaip suprasti, kokia yra jų vidinė esmė. Tuo tarpu jų vidinės esmės pasireiškimo priežasčių žinojimas man teikia tik jų pasirodymo laike ir erdvėje taisyklę ir daugiau nieko. Aš galiu tai padaryti todėl, kad manasis kūnas yra vienintelis objektas, kuriame aš pažįstu ne tik *vieną* pusę, vaizdinio pusę, bet ir kitą, kuri vadinama *valia*. Taigi, užuot tikėjęs, kad savąją sąrangą, savąjį pažinimą ir valią, savo judėjimą pagal motyvus geriau suprasiu, jei tik įstengsiu juos redukuoti į judėjimą, kylantį iš priežasčių, nulemtų elektros, cheminių ar mechaninių jėgų, aš privalau – kadangi kreipiuosi į filosofiją, o ne į etiologiją – elgtis priešingai, t.y. net pačius paprasčiausius ir įprastinius neorganinių kūnų judesius, mano supratimu kylančius iš priežasčių, pirmiausia išmokti suprasti iš mano paties judėjimo pagal motyvus, ir tas nepaaiškinamas jėgas, kurios pasireiškia visuose gamtos kūnuose, turiu pripažinti savo esme esant tapačias tam, kas manyje yra valia, ir nuo jos besiskiriant tik laipsniu. Tai reiškia: traktate *Apie pagrindo principą* nustatyta ketvirtoji vaizdinių klasė turi man tapti raktu, padedančiu pažinti vidinę pirmosios klasės esmę, ir iš motyvacijos dėsnio aš privalau išmokti suprasti vidinę priežastingumo dėsnio prasmę.

Spinoza sako (*Epistulae,* 62), kad jei akmuo, išmestas į orą, turėtų sąmonę, tai jis manytų, kad lekia savo valia. Aš tik pridursiu, kad akmuo būtų teisus. Postūmis jam yra tas pat, kas man yra motyvas, ir tai, kas jame pasireiškia kaip sankaba, sunkis, rymojimas tam tikroje būsenoje, vidine esme yra tas pat, ką savyje aš pažįstu kaip valią ir ką, kaip valią, pažintų ir jis pats, jei tik įgytų gebėjimą pažinti. Spinoza minėtoje vietoje turi galvoje būtinumą, dėl kurio lekia akmuo, ir visai pagrįstai nori jam prilyginti asmens

atskiro valios akto būtinumą. O aš – priešingai, apmąstau tą vidinę esmę, kuri bet kokiam realiam būtinumui (t.y. veikimui dėl priežasčių), kaip jo prielaida, ir suteikia reikšmę bei galioseną, kuri, žmoguje vadinama charakteriu, akmenyje – savybe, ir viename, ir kitame yra visiškai tas pat; ten, kur pažįstama betarpiškai, ji vadinama *valia* ir akmenyje pasižymi silpniausiu, o žmoguje stipriausiu matomumo, objektiškumo laipsniu. Šitą visų daiktų veržlume tapatų su mūsų valia dalyką teisingai nujautė net šventasis Augustinas, ir aš negaliu susilaikyti čia nepateikęs jo naivių žodžių, išreiškiančių tą dalyką: „Si [enim] pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum eiusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi *appetere* videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides aut fluctus aut ventus aut flamma vel quid eiusmodi sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis *appetitus*. Nam velut *amores* corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus *amore* fertur, quocumque fertur". [Jeigu mes būtume gyvuliai, mes mylėtume kūniškąjį gyvenimą ir tai, kas atitinka jo esmę, ir tai mums būtų pakankamas gėris, ir jeigu mums tuo požiūriu būtų gerai, mes nieko kito neieškotume. Lygiai taip pat, jeigu mes būtume medžiai, mes, nieko nejusdami ir nieko nesiekdami judėjimu, vis dėlto, atrodo, norėtume to, kieno dėka būtume derlingesni ir duotume daugiau vaisių. Jei mes būtume akmenys arba bangos, arba ugnis, arba kažkas panašaus į tai, be jokio sąmoningumo ir gyvybės, vis dėlto nestokotume lyg ir kokio potraukio į savo vietą ir tvarką. Juk kūnų judėjimas dėl traukos yra lyg ir meilė, ar jie dėl sunkio

veržtųsi žemyn, ar dėl lengvumo – aukštyn. Šitaip kūną svoris, kaip sielą *meilė* traukia ten, kur jie yra traukiami.](*De civitate Dei,* 11, 28.)

Verta pažymėti ir tai, kad jau Eulerio požiūriu traukos esmė galiausiai turėtų būti grindžiama kūnams būdingu „polinkiu ir troškimu" (t.y. valia) (68 laiške princesei). Kaip tik dėl to jam ir nepatinka traukos sąvoka, kaip ji vartojama Newtono, ir jis yra linkęs pabandyti ją modifikuoti pagal ankstesnę Kartezijaus teoriją ir trauką aiškinti tuo, kad esą eteris spaudžia kūnus, nes taip būtų „protingiau ir tiktų tiems, kurie mėgsta aiškius ir suprantamus principus". Jis nori, kad iš fizikos būtų išvyta trauka, kaip qualitas occulta. Toks požiūris atitinka tik negyvą gamtos sampratą, kuri, kaip nematerialios sielos koreliatas, viešpatavo Eulerio laikais. Tačiau į tai verta atkreipti dėmesį, atsižvelgiant į mano nustatytą pamatinę tiesą, kurios tolimus atšvaitus jau tada pamatė šis subtilus protas; jis paskubėjo laiku nuo jos nusisukti ir bijodamas, kad iškyla pavojus visai tuometinei pasaulėžiūrai, ieškojo prieglobsčio net sename, atgyvenusiame absurde.

§ 25

Mes žinome, kad *daugeriopumas* apskritai būtinai sąlygotas laiko ir erdvės ir mąstomas tik juose, ir šiuo požiūriu mes juos vadiname principium individuationis. Tačiau mes pripažinome, kad laikas ir erdvė yra pagrindo principo formos, o šiuo principu išreiškiamas visas mūsų pažinimas a priori. Tačiau, kaip paaiškinta anksčiau, šis apriorinis pažinimas, kaip toks, taikomas tik daiktų pažinumui, o ne patiems daiktams, t.y. yra tik mūsų pažinimo forma, o ne daikto savaime savybė. O daiktas savaime kaip toks nepriklauso nuo jokios pažinimo formos, net nuo pačios bendriausios, objekto būties subjektui, t.y. jis yra kažkas visai skirtinga nuo vaizdinio. Ir štai, jei šitas daiktas savaime,

kaip, aš tikiuosi, pakankamai įrodžiau ir išaiškinau, yra *valia*, tada pati savaime ir nepriklausomai nuo savo reiškinio ji esti už laiko ir erdvės, ir todėl jai nebūdingas daugeriopumas. Vadinasi, ji yra *vientisa*, bet, kaip jau sakyta, ji vientisa ne taip, kaip vientisas individas, kaip vientisa sąvoka, o kaip kažkas, kam nebūdinga daugeriopumo galimybės sąlyga, principium individuationis. Todėl daiktų, esančių erdvėje ir laike ir kartu sudarančių jos objektiškumą, daugeriopumas jai pačiai nebūdingas, ir, nepaisant to daugeriopumo, valia lieka nedaloma. Nėra, pavyzdžiui, taip, kad mažesnė valios dalis būtų akmenyje, o didesnė žmoguje, nes dalies ir visumos santykis būdingas išskirtinai tik erdvei ir nebeturi jokios prasmės, kai tik atsitraukiama nuo šios stebėjimo formos. Be to, *daugiau* ir *mažiau* būdinga tik reiškiniui, t.y. matomumui, objektyvacijai. Pastaroji didesniu mastu esti augale nei akmenyje, didesniu mastu gyvulyje nei augale. Išties, valios perėjimui į matomumą, jos objektyvacijai būdingos tokios begalinės gradacijos, kokios egzistuoja tarp menkiausios prieblandos ir ryškiausios saulės šviesos, tarp stipriausio garso ir tyliausio aido. Vėliau mes dar nagrinėsime tuos matomumo laipsnius, kurie būdingi valios objektyvacijai, jos esmės atspaudui. Tačiau, nors valios objektyvacijos laipsniai betarpiškai jai pačiai nebūdingi, dar mažiau jai būdingas reiškinių daugeriopumas tose skirtingose pakopose, t.y. kiekvienos formos individų arba atskirų kiekvienos jėgos apraiškų gausa. Juk šis daugeriopumas tiesiogiai sąlygotas laiko ir erdvės, kuriems pati valia niekada nepavaldi. *Viename* ąžuole ji atsiveria taip pat pilnatviškai ir vienodai kaip ir milijonuose. Jų skaičius, jų daugis erdvėje ir laike valiai neturi jokios reikšmės; jis turi reikšmę tik daugeliui erdvėje ir laike pažįstančių ir ten padaugintų ir išsibarsčiusių individų. Bet pats individų daugis irgi būdingas tik valios reiškimuisi, o ne jai pačiai. Todėl galima

tvirtinti, kad jeigu per impossibile būtų visiškai sunaikinta vienintelė būtybė, nors ir pati menkiausia, tai kartu su ja turėtų pražūti ir visas pasaulis. Tai jautė didysis mistikas Angelas Silezietis, tardamas:

Aš žinau, be manęs Dievas negali gyventi nė akimirkos;
Jei aš išnykčiau, Jis irgi turėtų žūti.

[Ich weiß , daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd' ich zunicht; er muß von Not den Geist aufgeben.
Cherubinischer Wandersmann, 1, 8]

Įvairiausiais būdais stengtasi visatos didybę priartinti prie kiekvieno žmogaus suvokimo galios, ir šia dingstimi buvo skatinami dvasią keliantys apmąstymai, pavyzdžiui, apie santykinį žemės, o juo labiau žmogaus mažumą; o po to, kaip kontrastas, buvo nurodoma dvasios didybė, glūdinti tame menkame žmoguje, kuris įstengia pastebėti, suvokti ir net išmatuoti tą didingą visatą ir t.t. Puiku! Tačiau, kai aš mąstau apie neaprėpiamą pasaulį, svarbiausia man atrodo tai, kad toji vidinė esmė, kurios reiškinys yra pasaulis, – kad ir kas ji būtų – vis dėlto neįstengė savo tikrosios būties išplatinti ir išskirstyti beribėje erdvėje ir kad tas begalinis tįsumas būdingas tik jos reiškiniui, o ji pati visiškai ir nedalomai esti kiekviename gamtos daikte, kiekvienoje gyvoje būtybėje. Todėl mes nieko neprarandame, jeigu sutelkiame dėmesį į kokį nors paskirą dalyką, o tikroji išmintis pasiekiama ne tuo, kad išmatuojamas beribis pasaulis, arba (tai būtų dar tikslingiau) kad asmeniškai apskrendama begalinė erdvė, o priešingai – tuo, kad išsamiai ištyrinėjama kokia nors atskirybė ir stengiamasi išmokti tobulai pažinti bei suvokti jos tikrąją, autentiškąją esmę.

Atsižvelgiant į tai, kas pasakyta, išsamaus apmąstymo objektas kitoje knygoje bus – tai jau savaime aišku kiekvienam

Platono mokiniui – štai kas: tos skirtingos valios objektyvacijos pakopos, kurios, pasireikšdamos per nesuskaičiuojamus individus, pasirodo kaip nepasiekiami tų individų prototipai arba kaip amžinosios daiktų formos, pačios nepatekdamos į laiką bei erdvę, individų terpę, yra amžinai tapačios, nepavaldžios jokiems pokyčiams, niekada neatsiradusios. Tuo tarpu pavieniai daiktai, atsirandantys ir išnykstantys, visada tampa ir niekada neturi būties. Aš sakau, kad tos *objektyvacijos pakopos* yra ne kas kita, kaip *Platono idėjos*. Aš iš anksto užsimenu apie tai todėl, kad vėliau turėčiau galimybę žodį *idėja* vartoti būtent tokia prasme. Taigi idėją, kaip aš ją suprantu, reikia suvokti jos tikrąja ir pirmapradiška prasme, kurią jai priskyrė Platonas, ir jokiu būdu jos nedera suvokti kaip tų abstrakčių scholastinio ir dogmatiško proto darinių, kuriuos įvardydamas Kantas visai netinkamai ir neteisėtai piktnaudžiavo žodžiu, jau vartotu Platono, ir vartotu labai tikslingai. Taigi mano supratimu *idėja* yra kiekviena apibrėžta ir tvirta *valios objektyvacijos pakopa,* tiek, kiek valia yra daiktas savaime ir todėl jai nebūdingas daugeriopumas. Žinoma, tos pakopos siejasi su individualiais daiktais, kaip jų amžinosios formos arba jų provaizdžiai. Trumpiausią ir glausčiausią tos įžymiosios Platono dogmos išraišką mums pateikia Diogenas Laertietis (3, 12 [§ 13]): ὁ Πλάτων φησὶ ἐν τῇ φύσει τὰς ἰδέας ἑστάναι καθάπερ παραδείγματα· τὰ δ' ἄλλα ταύταις ἐοικέναι τούτων ὁμοιώματα καθεστῶτα. (Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia ad istarum similitudinem consistentia.) [Platonas moko, kad idėjos esti gamtoje tarsi kokie provaizdžiai; o likusieji daiktai tik panašūs į jas ir esti kaip jų kopijos.] Daugiau nebekalbėsiu apie minėtą Kanto piktnaudžiavimą; visa, kas reikalinga, apie tai pasakyta *Priede*.

§ 26

Kaip žemiausia valios objektyvacijos pakopa pasirodo pačios bendriausios gamtos jėgos, kurios iš dalies reiškiasi kiekvienoje materijoje be jokios išimties, kaip sunkis, nepersmelkiamumas, o iš dalies yra pasidalinusios tarp savęs visą esamą materiją taip, kad vienos viešpatauja vienokiai, o kitos kitokiai materijai, kuri kaip tik todėl įgyja specifinius, skiriamuosius bruožus – o tai kietumas, takumas, elastingumas, elektra, magnetizmas, cheminės savybės ir visokiausios kokybės. Pačios savaime jos yra betarpiški valios pasireiškimai, lygiai taip pat, kaip ir žmogaus valia; kaip tokios jos neturi pagrindo, kaip ir žmogaus charakteris. Tik atskiri jų reiškiniai pavaldūs pagrindo principui, kaip ir žmogaus veiksmai, o jos pačios niekada negali būti vadinamos nei padariniu, nei priežastimi. Jos yra visų priežasčių ir padarinių, per kuriuos išsiskleidžia ir atsiveria jų tikroji esmė, išankstinės ir suponuojamos sąlygos. Todėl beprasmiška klausti apie sunkio, elektros priežastį: tai yra pirmapradės jėgos, ir nors jų apraiškos išsiskleidžia kaip priežastys ir pasekmės, ir todėl kiekvienas atskiras jų reiškinys turi priežastį, kuri savo ruožtu yra toks pat atskiras reiškinys, nulemiantis tai, kad toji jėga turi čia reikštis, patekdama į laiką bei erdvę, tačiau pati jėga jokiu būdu nėra nei kokios nors priežasties padarinys, nei kokio nors padarinio priežastis. Todėl neteisinga sakyti ir šitaip: „Sunkis yra akmens kritimo priežastis"; priežastis šiuo atveju veikiau yra žemės artumas, nes ji traukia akmenį. Pašalinkite žemę, ir akmuo nenukris, nors sunkis lieka. Pati jėga esti visiškai už priežasčių ir padarinių grandinės, kuri suponuoja laiką, nes turi prasmę tik jo atžvilgiu; bet kartu toji jėga esti ir už laiko. Atskiro pokyčio priežastis visada yra irgi toks pat atskiras pokytis, o ne jėga, kurios apraiška jis yra. Nes tai, kas kokiai nors priežasčiai – kad ir kiek daug kartų ji pasirodytų – visada suteikia veiklumą, yra kokia nors gamtos jėga, ir kaip tokia

ji neturi pagrindo, t.y. esti visai už priežasčių grandinės ir apskritai už pagrindo principo srities. Filosofija ją suvokia kaip betarpišką valios *objektiškumą*, o valia yra visos gamtos esmė – jos būtis savaime. Tuo tarpu etiologija, šiuo atveju fizika, ją nurodo kaip pirminę jėgą, t.y. qualitatem occultam.

Aukštesnėse valios objektiškumo pakopose mes matome ryškiai pasirodantį individualumą, ypač žmogaus atveju, kur jis iškyla didelės individualių charakterių įvairovės pavidalu, t.y. kaip išbaigtas asmuo, pasireiškiantis jau išoriškai, per stipriai įspaustą individualią fizionomiją, apimančią ir visą kūno sudėjimą. Tokio masto individualumu nė iš tolo nepasižymi joks gyvulys. Tik aukščiausiai išsivystę gyvuliai turi jo žymių, tačiau juose visiškai viešpatauja gimininis charakteris, ir todėl jų individuali fizionomija menkai teišreikšta. Juo žemiau leidžiamės, juo labiau bendrame rūšies charakteryje nyksta bet koks individualaus charakterio pėdsakas ir lieka tik rūšinė fizionomija. Pažįstant giminės psichologinį charakterį, galima puikiai žinoti, ko galima tikėtis iš individo. Tuo tarpu žmonių giminėje kiekvienas individas turi būti studijuojamas ir tyrinėjamas atskirai, ir nepaprastai sunku bent kiek tiksliau iš anksto numatyti jo elgesį, nes kartu su protu atsiranda ir galimybė apsimetinėti. Tikėtina, jog su šituo žmonių giminės skirtumu nuo visų kitų siejasi tai, kad smegenų įdubos ir vingiai, kurių visiškai neturi paukščiai ir kurie labai neryškūs graužikų smegenyse, net aukščiausiai išsivysčiusių gyvulių smegenyse abiejose pusėse yra išsidėstę žymiai simetriškiau ir kiekviename individe kartojasi dažniau, nei žmoguje*. Toliau, kaip į tokį autentiško individualaus charakterio, žmogų skiriančio nuo visų gyvulių, reiškinį reikia žiūrėti

* Wenzel: *De [penetiori] structura cerebri humani et brutorum* (1812), cap. 3. - Cuvier: *Leçons d'anatomie comparée [Anatomie comparée]*, leçon 9, art. 4 et 5; – Vicq d'Azyr: *Histoire de l'académie des sciences de Paris* (1783), pp. 470 et 483.

ir į tai, kad gyvuliai lytinį potraukį siekia patenkinti be aiškaus pasirinkimo, tuo tarpu žmogaus atveju tas pasirinkimas – beje, visiškai nepriklausantis nuo bet kokios refleksijos ir instinktyvus – yra toks ryškus, kad virsta galinga aistra. Taigi bet kokį žmogų galima traktuoti kaip ypatingai apibrėžtą ir charakteringą valios reiškinį, tam tikru mastu net kaip ypatingą idėją, o gyvuliuose to individualaus charakterio apskritai nesama, ir tik rūšis turi tam tikrą reikšmę. Šis individualaus charakterio pėdsakas nyksta tuo aiškiau, kuo labiau tolstama nuo žmogaus, ir pagaliau augalai visiškai nebeturi individualių ypatumų, išskyrus tuos, kurie visiškai paaiškinami išorinėmis, palankiomis arba nepalankiomis dirvos, klimato ir kitų atsitiktinių veiksnių įtakomis. Ir pagaliau neorganinėje gamtos karalystėje galutinai išnyksta bet koks individualumas. Tik kristalą tam tikru mastu dar galima traktuoti kaip individą: jis yra veržimosi tam tikromis kryptimis vienis, apimtas stingulio, kuris ir įtvirtina to veržimosi pėdsaką; kartu jis yra savo branduolinės formos agregatas, į vienį suspaustas idėjos, – lygiai taip pat, kaip kad medis yra agregatas atskirų augančių skaidulų, kurios pasirodo ir kartojasi kiekvienoje lapo gyslelėje, kiekviename lape, kiekvienoje šakelėje ir tam tikru mastu leidžia į kiekvieną tokią medžio dalį žiūrėti kaip į atskirą augalą, parazitiškai besimaitinantį didesniu augalu, todėl medis, kaip ir kristalas, yra sistemingas mažų augalų agregatas, nors tik visuma yra nedalomos idėjos, t.y. šios apibrėžtos valios objektyvacijos pakopos, išbaigta išraiška. Tačiau tai pačiai rūšiai priklausančių kristalų individai negali turėti jokio kito skirtumo, išskyrus tą, kurį nulemia išorinės atsitiktinės aplinkybės: panorėjus netgi įmanoma kiekvieną rūšį priversti iškristi didelių arba mažų kristalų pavidalu. Tačiau individo kaip tokio, t.y. pasižyminčio individualiu charakteriu, neorganinėje gamtoje visiškai nesama. Visi jos reiškiniai yra apraiškos bendrųjų

gamtos jėgų, t.y. tokių valios objektyvacijos pakopų, kurios (kitaip negu organinėje gamtoje) visai nesiobjektyvuoja per skirtingus individus, iš dalies išreiškiančius idėjos visumą; jos objektyvuojasi tik per rūšį ir ją visiškai, be jokių nukrypimų atskleidžia kiekviename atskirame reiškinyje. Kadangi laikas, erdvė, daugeriopumas ir priežastinis sąlygotumas būdingas ne valiai ir ne idėjai (kuri yra valios objektyvacijos pakopa), o tik atskiriems valios reiškiniams, tai visuose milijonuose tokios gamtos jėgos, – pavyzdžiui, sunkio ar elektros – reiškinių, ji, kaip tokia, turi pasirodyti visai vienodai, ir tik išorinės aplinkybės reiškinį gali modifikuoti. Šitoks jos esmės vienis visuose jos reiškiniuose, šitoks nekintantis jų atsiradimo pastovumas, jei tik esama sąlygų, nulemtų priežastingumo grandinės, vadinamas *gamtos dėsniu*. Jei gamtos dėsnis kartą pažintas remiantis patyrimu, galima tiksliai apskaičiuoti ir iš anksto nustatyti pasireiškimą tos gamtos jėgos, kurios charakteris jame atsiskleidžia ir pasirodo. Tačiau šitas reiškinių, esančių žemiausioje valios objektyvacijos pakopoje, dėsningumas ir yra tai, kas juos taip žymiai skiria nuo tos pačios valios reiškinių, esančių aukštesnėse, t.y. aiškesnėse jos objektyvacijos pakopose – gyvuliuose, žmonėse ir jų veiksmuose, kur stipresnis ar silpnesnis individualaus charakterio reiškimasis ir stebėtojui dažnai nematomų (nes glūdinčių pažinime) motyvų įtaka iki šiol visiškai neleido pastebėti abiejų rūšių reiškinių vidinės esmės tapatumo.

Gamtos dėsnių neklystamume esama kažko stulbinančio, o kartais net keliančio siaubą, jeigu išeities tašku imama ne idėja, o individualaus daikto pažinimas. Galima tik stebėtis, kad gamta nė karto neužmiršta savųjų dėsnių, kad, pavyzdžiui, jeigu gamtos dėsnis reikalauja, kad tam tikroms medžiagoms susilietus tam tikromis sąlygomis įvyktų cheminis susijungimas, susidarytų dujos ar vyktų degimas, tada, jei tik susidaro tos sąlygos, – nesvarbu, ar kaip mūsų pastangų

padarinys, ar visai atsitiktinai (tada tikslumas dar labiau stulbinantis, nes yra nelauktas), – šiandien, kaip ir prieš tūkstantį metų, tuojau pat, nedelsdamas pasirodo apibrėžtas reiškinys. Labiausiai šį stebuklą mes jaučiame pasirodžius retiems, tik labai sudėtingomis sąlygomis atsirandantiems, tačiau ir tokiu atveju iš anksto mūsų laukiamiems reiškiniams. Pavyzdžiui, kai tam tikri metalai paeiliui susiliečia tai vienas su kitu, tai su parūgštintu skysčiu, ir sidabrinė plokštelė, įkišta tarp šios grandinės polių, staiga ir neišvengiamai žybteli žalia liepsna; arba, kai esant tam tikroms sąlygoms, kietas deimantas virsta angliarūgšte. Tokiais atvejais mus apstulbina vaiduokliška gamtos jėgų visur–esatis, ir tai, ko mes nepastebime kasdieniuose reiškiniuose, mums krenta į akis čia: būtent tai, kad priežasties ir padarinio ryšys iš tikrųjų yra toks pat paslaptingas, kaip ir pasakiškas ryšys tarp burtažodžio ir neišvengiamo jo iškviestos dvasios pasirodymo. Kita vertus, jei mes perimame filosofinį pažinimą, kad gamtos jėga yra tam tikra apibrėžta valios objektyvacijos pakopa, t.y. tam tikras laipsnis to, ką ir mes savyje pažįstame kaip mūsų giliausiąją esmę, ir kad toji valia pati savaime ir skirtingai nuo savo reiškinio bei jo formų esti už laiko ir erdvės ir kad šių formų sąlygotas daugeriopumas būdingas ne jai ir ne betarpiškai jos objektyvacijos pakopai, t.y. idėjai, o tik idėjos pasireiškimams; ir jeigu mes prisimename, kad priežastingumo dėsnis turi reikšmę tik laike ir erdvėje, nulemdamas čia pasirodančių įvairių reiškinių vietą ir reguliuodamas jų pasirodymo tvarką, o per šiuos reiškinius pasirodo skirtingos idėjos, per kurias atsiveria valia; jeigu, sakau aš, šis pažinimas mums atskleis didžiojo Kanto mokymo prasmę, – kad erdvė, laikas ir priežastingumas būdingi ne daiktui savaime, o tik reiškiniui, kad jie yra tik mūsų pažinimo formos, o ne daikto savaime savybės, – tada mes suprasime, kad toji nuostaba, kurią sukelia susidūrimas su gamtos jėgos dėsningumu ir jos

veikimo tikslumu, su tobulu visų milijonų tos jėgos reiškinių tapatumu, su jų pasirodymo neišvengiamybe, iš tikrųjų panaši į nuostabą to vaiko ar to laukinio, kuris, per daugiabriaunį stiklą pirmąkart žvelgdamas į gėlę, stebisi visišku jo matomų nesuskaičiuojamų gėlių vienodumu ir skaičiuoja kiekvienos atskiros gėlės lapelius.

Taigi kiekviena bendroji pirminė gamtos jėga savo vidine esme yra ne kas kita, kaip valios objektyvacija žemutinėje pakopoje, ir kiekvieną tokią pakopą mes vadiname amžinąja *idėja* platoniškąja prasme. O *gamtos dėsnis* – tai idėjos santykis su jos pasireiškimo forma. Toji forma yra laikas, erdvė ir priežastingumas, vienas su kitu susiję būtinu ir neatskiriamu ryšiu bei santykiu. Per laiką ir erdvę idėja pasidaugina į nesuskaičiuojamus reiškinius, bet tvarka, pagal kurią tie reiškiniai įeina į daugeriopumo formas, griežtai nulemta priežastinio dėsnio, kuris yra tarsi kokia įvairių idėjų pasireiškimų kraštutinių taškų norma, pagal kurią tarp jų pasiskirsto erdvė, laikas ir materija. Todėl ši norma neišvengiamai apima visos esamos materijos tapatumą, o materija yra visų tų skirtingų reiškinių bendras substratas. Jei visi tie reiškiniai nebūtų susaistyti vienos bendros materijos, kurią jie turi tarp savęs pasidalinti, tai nereikėtų ir tokio dėsnio, apibrėžiančio jų reikalavimus. Jie galėtų visi kartu ir vienas šalia kito užpildyti begalinę erdvę per begalinį laiką. Vadinasi, tik todėl, kad visi šitie amžinųjų idėjų reiškiniai susiję su ta pačia materija, turi egzistuoti jų atsiradimo ir išnykimo dėsnis, nes kitaip nė vienas neužleistų vietos kitam. Tai reiškia, kad priežastingumo dėsnis esmingai susijęs su substancijos tvarumo dėsniu; tik dėl abipusio ryšio jie turi reikšmę, ir lygiai taip pat su jais siejasi erdvė ir laikas. Juk priešingų tos pačios materijos apibrėžčių grynoji galimybė yra laikas, o tos pačios materijos, apimančios visas priešingas apibrėžtis, pastovumo grynoji galimybė yra erdvė. Štai kodėl ankstesnėje knygoje materiją

mes apibrėžėme kaip laiko ir erdvės junginį, kuris pasireiškia kaip akcidencijų kaita išliekant substancijai. Bendroji šio dalyko galimybė yra kaip tik priežastingumas arba tapsmas. Todėl mes dar sakėme, kad materija yra tik priežastingumas. Mes apibūdinome intelektą kaip subjektyvų priežastingumo koreliatą ir sakėme, kad materija (vadinasi, visas pasaulis kaip vaizdinys) egzistuoja tik intelektui ir kad jis yra jos sąlyga, jos palaikytojas, kaip jos būtinas koreliatas. Tai sakau tik tarp kitko, norėdamas priminti tai, kas išdėstyta pirmojoje knygoje. Kad visiškai suprastume abi knygas, reikia turėti galvoje jų vidinį atitikimą, nes tai, kas realiame pasaulyje neatskiriamai susiję, kaip dvi jo pusės, valia ir vaizdinys, šių dviejų knygų yra perskirta pusiau, kad kuo aiškiau pažintume kiekvieną pusę atskirai.

Galbūt nepakenktų, pasitelkus pavyzdį, dar geriau paaiškinti, kodėl priežastingumo dėsnis galioja tik laikui ir erdvei ir jųdviejų junginiui, materijai, nes jis nulemia ribas, kuriose gamtos jėgų reiškiniai pasidalija tarp savęs materiją, o tuo tarpu pirminės gamtos įrgos, pačios savaime, kaip valios, kuri kaip daiktas savaime nepavaldi pagrindo principui, betarpiškosios objektyvacijos, esti už tų formų, kurių ribose galioja ir turi reikšmę bet koks etiologinis aiškinimas, ir todėl jis niekada negali atskleisti vidinės gamtos esmės. Šiam tikslui įsivaizduokime mašiną, sukonstruotą pagal mechanikos dėsnius. Geležiniai svarsčiai savo svoriu duoda postūmį judėjimui; variniai ratai savo inertiškumu priešinasi, savo kietumu stumia ir kelia vienas kitą bei svertus ir t.t. Čia svoris, inertiškumas, kietumas yra pirminės, nepaaiškinamos jėgos; mechanika paaiškina tik sąlygas, būdą, kuriuo jos pasireiškia, pasirodo ir valdo tam tikrą materiją, laiką ir vietą. Bet štai stiprus magnetas gali paveikti svarsčių geležį ir įveikti svorį; mašina nustos judėjusi, ir materija tuojau pat taps visai kitos gamtos jėgos arena. Tai magnetizmas, apie kurį etiologinis aiškinimas nepasako nieko

kito, o tik nurodo jo pasireiškimo sąlygas. Arba padėkime tos mašinos varinius ratus ant cinko lakštų ir pilkime tarp jų parūgštintą skystį: toji pati mašinos materija tuojau pat paklus kitai pirminei jėgai – galvanizmui, kuris ir užvaldys ją pagal savo dėsnius, per ją pasirodydamas savo pasireiškimais, apie kuriuos etiologija irgi negali pasakyti nieko kito, o tik nurodyti aplinkybes, kuriomis jie pasirodo, ir dėsnius, pagal kuriuos jie pasirodo. O dabar padidinkime temperatūrą, paleiskime gryną deguonį, ir visa mašina sudegs, t.y. vėl visai kitokia gamtos jėga, chemizmas, šiuo metu ir šioje vietoje pareiškia neatremiamas pretenzijas į materiją ir atsiveria per ją kaip idėja, kaip tam tikra valios objektyvacijos pakopa. Gautą metalo oksidą paveikime rūgštimi, ir susidarys druska, iškris kristalai, kurie jau yra pasireiškimas kitos idėjos, o ji pati vėl visiškai nepaaiškinama, nors jos reiškinio pasirodymas priklauso nuo tų sąlygų, kurias gali nurodyti etiologija. Kristalai išgaruoja, susimaišo su kitomis medžiagomis, iš jų išdygsta augalija – naujas valios reiškinys. Ir taip būtų įmanoma be galo judėti kartu su ta pačia tvaria materija ir stebėti, kaip tai viena, tai kita gamtos jėga įgyja į ją teisę ir neišvengiamai ją užvaldo, kad pasirodytų ir atskleistų savo esmę. Šią teisę įgyvendina, t.y. laiko ir erdvės tašką, kur ji pradeda galioti, nustato priežastingumo dėsnis, tačiau šituo dėsniu grindžiamas aiškinimas vėl prieina tik iki čia. Pati jėga yra valios reiškinys ir kaip toks ji nepavaldi pagrindo principo formai, t.y. neturi pagrindo. Ji esti už bet kokio laiko, esti visur ir nuolat tarsi lūkuriuoja sąlygų, kurioms esant ji galėtų pasirodyti ir užvaldyti tam tikrą materiją, išstumdama kitas jėgas, ją valdžiusias iki šiol. Bet koks laikas galioja tik jos pasireiškimui, o jai pačiai neturi jokios reikšmės: tūkstantmečius materijoje snūduriuoja cheminės jėgos, kol jų neišlaisvina prisilietę reagentai, ir tada jos pasireiškia. Tačiau laikas galioja tik šitam pasireiškimui, o ne pačioms jėgoms. Tūks-

tantmečius galvanizmas snūduriuoja varyje ir cinke, ir jie ramiai guli šalia sidabro, kuris neišvengiamai turės įsiliepsnoti, kai tik tam tikromis sąlygomis visi trys metalai susilies. Net organinėje karalystėje mes matome, kaip sausa sėkla tris tūkstantmečius slepia savyje snūduriuojančią jėgą, kuri, pagaliau atsiradus palankioms sąlygoms, iškyla augalo pavidalu*.

Jei šitie apmąstymai mums paaiškino skirtumą tarp gamtos jėgos ir visų jos reiškinių, jei mes supratome, kad ji yra pati valia tam tikroje savo objektyvacijos pakopoje, kad tik reiškiniams laiko ir erdvės dėka būdingas daugeriopumas ir kad priežastinis dėsnis viso labo tik nustato atskirų reiškinių vietą laike ir erdvėje, tada mes suprasime, koks visiškai teisingas ir giliai prasmingas *Malebranche'o* mokymas apie atsitiktines priežastis, „causes ocasionelles". Labai vertėtų tą mokymą, kaip jis išdėstytas veikale *Recherches de la vérité*, ypač šeštosios knygos antros dalies trečiajame skyriuje ir tame skyriuje esančiuose „Éclaircissements", palyginti su šiais mano samprotavimais ir įsitikinti, kad,

* 1840 m. rugsėjo 16 d. Londono City literatūros ir mokslo institute ponas Pettigrew, skaitydamas paskaitą apie Egipto senienas, demonstravo kviečio grūdus, kuriuos seras Wilkinsonas rado vienoje Tėbų kapavietėje, kur jie tikriausiai pragulėjo kokius trisdešimt šimtmečių. Jie buvo rasti hermetiškai uždarytoje vazoje. Wilkinsonas pasėjo dvylika grūdų, ir išdygo augalas, pasiekęs penkių pėdų aukštį ir visai subrandinęs grūdus (iš *Times*, 1840 rugsėjo 21 d.). - Lygiai taip pat Londono medicinos ir botanikos draugijoje 1830 m. p. Haultonas demonstravo šakniagumbį, rastą egiptietiškos mumijos rankoje, į kurią jis buvo įdėtas tikriausiai religiniais sumetimais ir kur išbuvo mažų mažiausiai 2000 metų. Haultonas jį pasodino į gėlių vazoną, kur jis tuojau pat sudygo ir sužaliavo. Šis faktas pateikiamas ir *Journal of the Royal Institution of Great Britain* (1830 spalis) ir paimtas iš *Medical Journal*, 1830 m. - „Pono Grimstone'o sode iš herbarijaus (Haigetas, Londone) dabar yra žirnojus su vaisiais, išdygęs iš žirnio, kurį p. Pettigrew ir Britų muziejaus tarnautojai išėmė iš vazos, buvusios viename egiptietiškame sarkofage, kur jis išbuvo 2844 metus" (Iš *Times*, 1844 m. rugpjūčio 16 d.). - Be to, ir kalkakmenyje rastos gyvos rupūžės verčia manyti, kad netgi gyvulinis gyvenimas gali sustoti tūkstantmečiams, jei jį sustabdo žiemos miegas ir palaiko ypatingos sąlygos.

nepaisant tokio žymaus minčių sklaidos skirtumo, abi teorijos yra visiškai tapačios. Aš negaliu nesistebėti, kaip Malebranche'as, visiškai sukaustytas pozityvių dogmų, kurias jam neišvengiamai primetė jo epocha, būdamas taip supančiotas, taip gniuždomas, vis dėlto šitaip laimingai, šitaip tiksliai įstengė pagauti tiesą ir ją susieti su tomis dogmomis, ar bent jau su jas išreiškiančia kalba.

Iš tikrųjų tiesos galybė neįtikėtinai didelė ir nepaprastai atkakli. Dažnai mes randame jos pėdsakus visose, net pačiose keisčiausiose, pačiose absurdiškiausiose įvairiausių amžių ir tautų dogmose, tiesa, dažnai keistoje draugėje ir stulbinančiuose mišiniuose; bet ją atpažinti įmanoma. Tada ji panaši į augalą, skurstantį po didelių akmenų krūva, bet vis dėlto besistiebiantį į šviesą, besiskverbiantį pro užuolankas ir landeles, suluošintą, išblyškusį, išsekusį – tačiau vis tiek į šviesą.

Žinoma, Malebranche'as teisus: kiekviena gamtinė priežastis yra tik atsitiktinė priežastis. Ji duoda tik progą, pretekstą pasireikšti tai vientisai ir nedalomai valiai, kuri yra visų daiktų „būtis savaime" ir kurios laipsniška objektyvacija yra visas šis išorinis pasaulis. Tik iškilimas, tik pasirodymas šioje vietoje ir šiuo metu sukeliamas priežasties ir šiuo požiūriu nuo jos priklauso; bet ne reiškinys kaip visuma, ne jo vidinė esmė, kuri yra pati valia, o jai negalioja pagrindo principas, ir todėl ji neturi pagrindo. Joks daiktas pasaulyje neturi savo buvimo priežasties besąlygiškai ir apskritai; jis turi tik tokią priežastį, dėl kurios egzistuoja kaip tik *čia* ir kaip tik *dabar*. Kad akmuo parodo tai sunkį, tai kietumą, tai elektringumą, tai chemines savybes, priklauso nuo priežasčių, nuo išorinių poveikių ir gali būti iš jų paaiškinta; tačiau pačios šios savybės, vadinasi, ir visa jo esmė, iš jų susidedanti, o todėl ir pasireiškianti visais minėtais būdais, ir tai, kad jis apskritai yra toks, kad jis apskritai egzistuoja – visa tai neturi jokio pagrindo, o yra pagrindo

neturinčios valios pasirodymas. Vadinasi, bet kokia priežastis yra atsitiktinė priežastis. Tai mes pastebėjome nesąmoningoje gamtoje, tačiau lygiai taip pat yra ten, kur nebe priežastys ar dirgikliai, o motyvai nulemia reiškinių pasirodymo akimirką, t.y. gyvulių ir žmonių veiksmuose. Juk abiem atvejais pasireiškia vis ta pati valia, labai skirtinga savo manifestacijos laipsniais, įvairi savo reiškiniais ir šiuo požiūriu pavaldi pagrindo principui, bet savaime nuo viso to nepriklausoma. Motyvai nulemia ne žmogaus charakterį, o tik šio charakterio pasireiškimą, t.y. veiksmus, išorinį jo gyvenimo eigos pavidalą, o ne vidinę jo prasmę ir turinį; jie kyla iš charakterio, kuris yra betarpiškas valios reiškinys, vadinasi, pagrindo neturi. Tai, kad vienas yra piktas, o kitas geras, nepriklauso nuo motyvų ir išorinių poveikių, pavyzdžiui, nuo pamokymų ir pamokslų, ir šiuo požiūriu yra visiškai nepaaiškinama. Tačiau tai, ar piktas žmogus savo piktumą parodo smulkiais prasižengimais, pasalūniškomis intrigomis, niekšiškomis suktybėmis, kuriomis jis užsiiminėja siaurame jį supančių žmonių rate, ar jis, kaip užkariautojas, pavergia tautas, bloškia į sielvartą visą pasaulį, pralieja milijonų žmonių kraują, yra išorinė jo pasireiškimo forma, savaime neesminė, priklausanti nuo aplinkybių, pasiųstų likimo, nuo aplinkos, nuo išorinių įtakų, nuo motyvų. Bet jo sprendimas elgtis pagal tuos motyvus jais pačiais nepaaiškinamas. Jis kyla iš valios, kurios reiškinys ir yra tas žmogus. Apie tai bus kalbama ketvirtojoje knygoje. Būdas, kuriuo charakteris išskleidžia savo ypatumus, visai panašus į tai, kaip koks nors nesąmoningas gamtos kūnas atskleidžia savuosius. Vanduo lieka vanduo su visomis jam būdingomis ypatybėmis. Tačiau ar jis, kaip ramus ežeras, atspindi savo krantus, ar putodamas dūžta į uolas, ar, dirbtinai nukreiptas, trykšta aukštyn ilga čiurkšle, – visa tai priklauso nuo išorinių priežasčių, ir viena jam yra taip pat natūralu, kaip ir kita.

Bet pagal aplinkybes jis parodys tai viena, tai kita, vienodai pasirengęs viskam, tačiau kiekvienu atveju likdamas ištikimas savo charakteriui ir visada atskleisdamas tik jį. Taip ir kiekvienas žmogiškasis charakteris atsiskleidžia bet kokiomis aplinkybėmis, tačiau iš to kylantys reiškiniai atitiks tas aplinkybes.

§ 27

Iš visų ankstesnių svarstymų apie gamtos jėgas ir jų pasireiškimus mums paaiškėjo, kiek gali apimti priežastinis aiškinimas ir kur jis turi sustoti, jeigu nenori pasiduoti kvailam siekiui visų reiškinių turinį redukuoti į gryną jų formą, kai galiausiai nebelieka nieko, išskyrus formą, o dabar mes įstengsime bendrais bruožais nurodyti ir tai, ko galima reikalauti iš bet kokios etiologijos. Visiems gamtos reiškiniams ji privalo surasti priežastis, t.y. aplinkybes, kuriomis jie būtinai pasirodo. Be to, įvairiausius reiškinius, pasirodančius skirtingomis aplinkybėmis, ji privalo aiškinti tuo, kas veikia kiekviename reiškinyje ir suponuojama jo priežasties, t.y. pirminėmis gamtos jėgomis, griežtai skirdama, ar reiškinio ypatumas nulemtas jėgos ypatumo, ar tik ypatingų aplinkybių, kurioms esant pasireiškia toji jėga. Lygiai taip pat rūpestingai ji turi saugotis skirtingų jėgų pasireiškimu laikyti tai, kas yra tos pačios jėgos pasireiškimas skirtingomis aplinkybėmis, kaip ir priešingai, saugotis vienos jėgos pasireiškimais laikyti tai, kas iš pat pradžių priklauso skirtingoms jėgoms. Tam ir reikalinga tiesioginė sprendimo galia. Štai kodėl tiek nedaug žmonių fizikoje sugeba išplėsti bendras įžvalgas, bet visi sugeba plėsti patyrimą. Tingumas ir tamsumas linkę pernelyg greitai kreiptis į pirmines jėgas: ironiškai perdėtu pavidalu tai atsispindi scholastiniuose „entitates" ir „quidditates". Aš mažiausiai trokštu paskatinti jų atgimimą. Užuot ėmusis fizikinio aiškinimo, kreiptis į valios objektyvaciją negalima taip pat, kaip kreiptis į ku-

riamąją Dievo galią. Juk fizika reikalauja priežasčių, o valia niekada nėra priežastis. Jos santykis su reiškiniu visai nepavaldus pagrindo principui. Kas savaime yra valia, kita vertus, egzistuoja kaip vaizdinys, t.y. yra reiškinys. Kaip toks jis pavaldus dėsniams, sudarantiems reiškinio formą. Pavyzdžiui, bet koks judėjimas, nors jis visada yra valios reiškinys, vis dėlto privalo turėti priežastį, kuria jį galima paaiškinti tam tikro laiko ir tam tikros vietos atžvilgiu, o ne apskritai, pagal jo vidinę esmę, vadinasi, tik kaip *atskirą* reiškinį. Akmens atveju šioji priežastis – mechaninė, žmogaus judėjime ji – motyvas, tačiau jos negali nebūti. Priešingai, visuotinybė, visų tam tikros rūšies reiškinių bendroji esmė, tai, ko nesuponavus aiškinimas iš priežasties neturėtų nei prasmės, nei vertės, yra bendroji gamtos jėga, kuri fizikoje turi likti qualitas occulta, nes čia baigiasi etiologinis aiškinimas ir prasideda metafizinis. Tačiau priežasčių ir padarinių grandinė niekada nepertraukiama pirminės jėgos, į kurią būtų galima apeliuoti; ji niekada nesusibėga į tokią jėgą kaip savo pirmąją grandį. Pati artimiausioji, kaip ir pati tolimiausioji grandinės grandis jau suponuoja pirminę jėgą ir kitaip nieko negalėtų paaiškinti. Priežasčių ir padarinių eilė gali būti pasireiškimas pačių įvairiausių jėgų, kurių nuoseklų pasirodymą ji ir lemia, kaip aš anksčiau paaiškinau metalinės mašinos pavyzdžiu. Bet šitų pirminių, viena iš kitos neišvedamų jėgų įvairovė visai nenutraukia tos priežasčių grandinės vieningumo ir visų jos grandžių ryšio. Gamtos etiologija ir gamtos filosofija niekada netrukdo viena kitai, o eina greta, iš skirtingų požiūrio taškų žvelgdamos į tą patį dalyką. Etiologija duoda ataskaitą apie būtinas priežastis, kurios sukėlė pavienį reiškinį, reikalingą paaiškinimo ir, kaip visų savųjų aiškinimų pagrindą, nurodo bendrąsias jėgas, veikiančias visose tose priežastyse ir padariniuose; ji tiksliai apibrėžia tas jėgas,

jų skaičių, jų skirtumus ir pagaliau visus tuos veiksnius, kur kiekviena jėga pagal skirtingas aplinkybes pasireiškia skirtingai, nuolat atitikdama jai būdingą charakterį, jos išskleidžiamą pagal nekintančią taisyklę, vadinamą *gamtos dėsniu*. Kai tik fizika visa tai padarys iki galo ir visais atžvilgiais, ji pasieks tobulybę; tada neorganinėje gamtoje neliks nė vienos nežinomos jėgos, nė vieno veiksmo, kurio negalima kvalifikuoti kaip vienos iš tų jėgų pasireiškimo esant tam tikroms aplinkybėms, pagal tam tikrą gamtos dėsnį. Ir vis dėlto gamtos dėsnis yra tik gamtoje pastebėta taisyklė, pagal kurią ji veikia kaskart, kai tik atsiranda tam tikros sąlygos. Todėl gamtos dėsnį, žinoma, galima apibūdinti kaip apibendrintą faktą, „un fait généralisé", ir šitaip jį suprantant, galutinis visų gamtos dėsnių pateikimas būtų tik pilnas faktų katalogas. Toliau, visą gamtos apžvalgą užbaigia *morfologija*, kuri skaičiuoja, lygina ir tvarko visas pastovias organinės gamtos formas. Apie atskirų būtybių atsiradimo priežastį ji gali pasakyti nedaug ką, nes visais atvejais tokia priežastis yra gimimas, kurio teorija yra atskiras dalykas; ir retais atvejais tai yra generatio aequivoca* [savaiminis atsiradimas]. Tačiau griežtai kalbant pastarajam priskirtinas ir tas būdas, kuriuo visos žemiausios valios objektyvacijos pakopos, t.y. fiziniai ir cheminiai reiškiniai, pasirodo per pavienius atvejus, o nurodyti šio pasireiškimo sąlygas ir yra etiologijos uždavinys. Na, o filosofija visur, vadinasi, ir gamtoje, apmąsto tik tai, kas bendra. Pirminės jėgos pačios čia yra jos objektas, ir ji jose pažįsta skirtingas valios, kuri yra šio pasaulio vidinė esmė, jo būtis-savaime, objektyvacijos pakopas; o pasaulį ji, traktuodama nepriklausomai nuo valios, pripažįsta esant tik subjekto vaizdiniu. Bet jei etiologija, užuot tiesusi kelią filosofijai ir parėmusi

* [Gyvos būtybės atsiradimas iš negyvos materijos]

jos doktrinas pavyzdžiais, elgiasi priešingai ir mano, kad jos tikslas yra neigti visas pirmines jėgas, galbūt išskyrus *vieną*, bendriausią, – pavyzdžiui, nepersmelkiamumą, – ir įsivaizduodama, kad visiškai ją supranta, stengiasi prievarta į ją redukuoti visas kitas jėgas, tai ji pati išmuša pagrindą sau iš po kojų ir vietoj tiesos gali duoti tik paklydimą. Tada gamtos turinį išstumia forma, viskas priskiriama aplinkybių poveikiui, o vidinei daiktų esmei nepaliekama nieko. Jei toks kelias iš tikrųjų užtikrintų sėkmę, tai, kaip sakyta, pasaulio mįslę galiausiai įmintų aritmetinis uždavinys. Ir kaip tik šiuo keliu einama, kai, kaip jau minėta, bet kokį fiziologinį veiksmą siekiama redukuoti į formą ir sudėtį, pavyzdžiui, į elektrą, pastarąją – į chemizmą, o šį – į mechanizmą. Tokią klaidą darė, pavyzdžiui, Kartezijus (Descartes'as) ir visi atomistai, pasaulio kūnų judėjimą aiškinę tam tikro fluido postūmiu, o kokybes – atomų ryšiu ir forma ir visus gamtos reiškinius stengęsi interpretuoti kaip paprastus nepersmelkiamumo bei sankabos fenomenus. Nors tokio požiūrio atsisakyta, tačiau ir mūsų dienomis lygiai taip pat elgiasi fiziologai-elektrikai, chemikai ir mechanicistai, atkakliai siekiantys visą gyvybę ir visas organizmo funkcijas paaiškinti, remdamiesi jo elementų „forma ir sudėtimi". Kad fiziologinio aiškinimo tikslas yra organinį gyvenimą redukuoti į bendrąsias jėgas, tyrinėjamas fizikos, tai pasakyta dar Meckelio *Fiziologijos Archyve [Archiv für Physiologie*, 1820, Bd. 5, S. 185*]*. Ir *Lamarckas* savojoje *Philosophie zoologique [Zoologijos filosofijoje]*, II t, 3 sk., gyvybę laiko paprastu šilumos ir elektros veikimu: „le calorique et la matiźre électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie" [Šilumos ir elektrinės materijos visiškai pakanka, kad jas būtų galima laikyti esmine gyvybės priežastimi] (p. 16). Šitaip mąstant šiluma ir elektra turėtų iš tikrųjų būti daiktas savaime,

o gyvūnų ir augalų pasaulis – jo reiškinys. Tokios nuomonės absurdiškumas labai ryškiai pasirodo šio traktato 306-jame puslapyje. Visiems žinoma, kad visi tie taip dažnai paneigti požiūriai pastaruoju metu vėl pasirodė, atsinaujinę ir įžūlūs. Geriau į juos įsižiūrėję pamatytume, kad galiausiai jie grindžiami prielaida, jog organizmas yra tik fizinių, cheminių ir mechaninių jėgų reiškinių agregatas. Tos jėgos, čia susisiejusios atsitiktinai, sukūrė organizmą, kaip gamtos žaislelį, neturintį gilesnės prasmės. Taip galvojant gyvulio ar žmogaus organizmas, mąstomas filosofiškai, nėra ypatingos idėjos apraiška, t.y. pats jis betarpiškai nėra valios objektiškumas tam tikroje aukštesnėje pakopoje; jame pasireiškia tik tos idėjos, kurios valią objektyvuoja elektroje, chemizme ir mechanizme. Vadinasi, organizmas į vieningą visumą supustytas šitų jėgų susitikimo taip pat atsitiktinai, kaip ir žmonių bei gyvūnų figūros iš debesų ar stalaktitų, ir todėl pats savaime jis visai neįdomus. Tačiau mes netrukus pamatysime, kokiu mastu fiziniai ir cheminiai organizmo aiškinimai tam tikrose ribose vis dėlto leistini ir naudingi, nes aš parodysiu, jog gyvybinė jėga, be abejonės, naudojasi neorganinės gamtos jėgomis ir jas panaudoja, bet jokiu būdu nėra iš jų sudaryta, kaip kalvis nėra sudarytas iš kūjo ir priekalo. Todėl iš jų, pavyzdžiui, iš kapiliarumo ir endosmozės, niekada nebus įmanoma paaiškinti net tokios paprastos augalinės gyvybės, o ką jau kalbėti apie gyvulių gyvenimą. Toliau pateiktas svarstymas mums nuties kelią prie šio gana sunkaus tyrinėjimo.

Tiesa, remiantis tuo, kas pasakyta, galima tarti, kad visas aukščiausias valios objektyvacijos pakopas siekdama aiškinti žemesniosiomis, gamtotyra klysta, nes pirminių ir savarankiškų gamtos jėgų nepripažinimas bei neigimas yra toks pat klaidingas, kaip ir nepagrįstas ypatingų jėgų pripažinimas ten, kur iš tikrųjų esama tik savito jau žinomų jėgų

pasireiškimo būdo. Todėl Kantas pagrįstai sako, kad absurdiška laukti žolės stiebelio Newtono*, t.y. tokio žmogaus, kuris žolės stiebelį laikytų vien fizinių ir cheminių jėgų pasireiškimais ir parodytų, kad jis yra atsitiktinis tų jėgų junginys, taigi paprasčiausia gamtos žaismė, kur visai nepasireiškia ypatinga idėja, kitais žodžiais, kur valia nepasirodo betarpiškai aukščiausioje ir ypatingoje pakopoje, o pasirodo tik taip, kaip ji reiškiasi neorganinėje gamtoje ir tik atsitiktinai turi tokią formą. Scholastai, kurie jokiu būdu nebūtų sau šito leidę, visai teisingai pasakytų, kad tai reikštų visiškai paneigti formam substantialis ir ją redukuoti tik į formam accidentalis. Juk aristoteliškoji forma substantialis kaip tik ir reiškia tai, ką aš vadinu valios objektyvacijos laipsniu tam tikrame daikte. Bet, kita vertus, nevalia išleisti iš akių tai, kad visose idėjose, t.y. visose neorganinės gamtos jėgose ir visose organinės gamtos formose atsiskleidžia, t.y. į vaizdinio formą, į *objektiškumą* įeina *vis ta pati valia.* Todėl jos vieningumas turi pasirodyti ir per tam tikrą vidinį visų jos reiškinių gimingumą. Jis atsiskleidžia aukštesniosiose jos objektiškumo pakopose, kur visas jos reiškimasis yra aiškesnis, t.y. augalijos ir gyvūnijos karalystėje, per bendrą visų formų analogiją, pamatinį tipą, pasirodantį visuose reiškiniuose. Todėl šis tipas ir tapo puikių zoologijos sistemų, kurias šiame šimtmetyje sukūrė prancūzai, pamatiniu principu, tobuliausiai įgyvendintu lyginamojoje anatomijoje, kaip „l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique" [plano vienybė, anatominio elemento vienodumas]. Jo ieškojimai buvo Schellingo mokyklos natūrfilosofų pagrindinis užsiėmimas, ar bent jau labiausiai girtinas siekis, ir šitie filosofai šiuo požiūriu net turi tam tikrų nuopelnų, nors daugeliu atveju ta jų analogijų gamtoje medžioklė išsigimsta į gryną žaidimą žodžiais. Bet jie visai pagrįstai atkreipė

* [*Kritik der Urteilskraft*, § 75, 2. und 3. Aufl., S. 338]

dėmesį ir į neorganinės gamtos visuotinę idėjų giminystę ir šeimyninį panašumą, pavyzdžiui, tarp elektros ir magnetizmo, kurių tapatumas vėliau buvo patvirtintas, tarp cheminės traukos ir sunkio ir t.t. Ypač jie atkreipė dėmesį į tai, kad *poliariškumas*, t.y. kokios nors jėgos išsiskyrimas į dvi kokybiškai skirtingas, prieštaraujančias ir siekiančias vėl susijungti veiklos rūšis, dažniausiai atsiskleidžiantis ir erdviškai, per išsiskyrimą priešingomis kryptimis, yra beveik visų gamtos reiškinių, pradedant magnetu bei kristalu ir baigiant žmogumi, pamatinis tipas. Tačiau Kinijoje poliariškumas pažįstamas nuo seniausių laikų – teorijoje apie *yin* ir *yang* priešingybę*. O kadangi visi pasaulio daiktai yra tos pačios valios objektiškumas ir todėl savo vidine esme yra tapatūs, tai ne tik turi egzistuoti toji akivaizdi jų analogija ir ne tik kiekviename netobulume turi pasirodyti artimiausios, aukštesnės tobulumo pakopos pėdsakas, užuomina, apmatas, bet – kadangi visos tos formos būdingos tik pasauliui kaip *vaizdiniui* – galima net tarti, kad jau bendriausiose vaizdinio formose, tuose tikruosiuose ir pamatiniuose pasaulio pastoliuose, t.y. erdvėje ir laike, galima rasti ir parodyti pamatinį tipą, užuominą, apmatą viso to, kas tas formas užpildo. Atrodo, kad miglota mintis apie tai yra Kabalos ir visos matematinės pitagorininkų filosofijos, taip pat kinų *I ching* šaltinis. Na, ir toje Schellingo mokykloje, jos daugeriopose pastangose nušviesti analogiją tarp visų gamtos reiškinių randame tam tikrų, tiesa, nevykusių, mėginimų gamtos dėsnius išvesti vien tik iš erdvės ir laiko dėsnių. Beje, neįmanoma žinoti, kokiu mastu koks nors genialus protas kada nors įgyvendins abu siekius.

Nors niekada nedera išleisti iš akių skirtumo tarp reiškinio ir daikto savaime, ir todėl visose idėjose objektyvuotos valios tapatumo niekada (kadangi ji turi tam tikras savo objek-

* [Pagal Konfucijaus išleistą *Permainų knygą, I ching*.]

tiškumo pakopas) negalima iškreiptai paversti pačių pavienių idėjų, per kurias ji reiškiasi, tapatumu, todėl, pavyzdžiui, cheminė arba elektrinė trauka neturi būti redukuojama į trauką dėl svorio jėgos, nors ir būtų pažinta jų vidinė analogija ir pirmoji galėtų būti laikoma tarsi kokiu aukščiausiu pastarosios laipsniu; nors visų gyvūnų sandaros vidinė analogija irgi neduoda pagrindo painioti jų gimines, jas tapatinti arba tobulesnes jų rūšis laikyti ne tokių tobulų rūšių atmainomis; nors pagaliau ir fiziologinės funkcijos niekada negali būti redukuojamos į cheminius ir fizinius procesus, tačiau kad tam tikrose ribose pateisintume šį metodą, galime tarti, kad gerokai tikėtina yra štai kas.

Jeigu kai kurie valios reiškiniai žemesnėse jos objektyvacijos pakopose, t.y. neorganinėje gamtoje, patenka į tarpusavio konfliktą (kadangi kiekvienas reiškinys, lemiamas priežastingumo, siekia pasisavinti esamą materiją), tai iš šio vaido iškyla aukštesnės idėjos reiškinys. Šitaip toji idėja nugali visas iki tol buvusias, ne tokias tobulas idėjas, tačiau nugali taip, kad priklausomu pavidalu leidžia išlikti jų esmei, pati perimdama tam tikrą tos esmės analogiją. Tokį vyksmą galima suprasti tik iš visose idėjose pasireiškiančios valios tapatumo ir iš jos siekio objektyvuotis vis aukštesnėje pakopoje. Todėl, pavyzdžiui, kietėjime mes įžvelgiame aiškią kristalizacijos, kuri iš pradžių valdė kalkes, analogiją, nors sukaulėjimo niekada negalima redukuoti į kristalizaciją. Analogija silpniau reiškiasi mėsos sukietėjime. Syvų sudėtis gyvuliniame kūne ir sekrecija irgi yra cheminio jungimosi ir skilimo analogija; net šiuos cheminius procesus valdantys dėsniai vis dar veikia ten, tačiau priklausomu ir labai modifikuotu pavidalu, nugalėti aukštesnės idėjos. Štai kodėl cheminės jėgos, vienos pačios, be organizmo, niekada nesukurs tokių syvų, bet

Kas tau bėdos!
Tai chemijoj vadinas

„Encheiresin naturae"... Juokas grynas!'

[„Encheiresin naturae" nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.
Goethe: *Faust*, I, Vers 1940 f.]

Tobulesnė idėja, atsirandanti po tokios pergalės prieš keletą žemesniųjų idėjų, arba valios objektyvacijų, įgyja visiškai naują pobūdį kaip tik dėl to, kad iš kiekvienos nugalėtos idėjos pasiima aukštesnio laipsnio analogiją. Valia objektyvuojasi nauju, aiškesniu būdu. Iš pradžių per generatio aequivoca, o po to per egzistuojančio gemalo asimiliaciją atsiranda organiniai syvai, gyvūnas, žmogus. Taigi per žemesniųjų pasireiškimų vaidą atsiranda aukštesnis reiškinys, juos visus praryjantis, tačiau kartu aukštesnėje pakopoje realizuojantis visų jų siekius. Vadinasi, ir čia jau viešpatauja dėsnis: „serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco" [jei gyvatė nepraryja gyvatės, ji negali tapti drakonu; Baco von Verulam: *Sermones fideles*, 38, „De fortuna"].

Aš norėčiau, kad aiškiu dėstymu man pavyktų įveikti šių minčių turiniui būdingą tamsumą. Bet aš gerai matau, kad man turi padėti skaitytojas, mąstydamas pats, kad aš nelikčiau nesuprastas arba suprastas neteisingai. Atsižvelgiant į tai, kas pasakyta, organizme galima nurodyti cheminės ir fizikinės veiklos pėdsakų, bet jo niekada negalima jais paaiškinti, nes organizmas visai nėra fenomenas, kilęs iš vieningo tokių jėgų veikimo, t.y. atsitiktinai, o yra aukštesnė idėja, palenkusi sau žemesniąsias per *nugalinčiąją asimiliaciją*, nes visose idėjose save objektyvuojanti vieninga valia, siekdama kuo aukštesnės objektyvacijos, šitaip aukoja anksčiau konfliktavusias savo pasireiškimo žemesniąsias pakopas, kad juo galingiau pasirodytų aukštesnėje pakopoje. Nėra pergalės be kovos. Aukštesnioji idėja, arba valios objektyvacija, gali pasireikšti, tik įveikdama

žemesniąsias. Tačiau ji patiria jų pasipriešinimą, nes jos, nors ir nugalėtos, vis dar siekia nepriklausomai ir iki galo išreikšti savąją esmę. Kaip magnetas, jau pakėlęs geležies gabalą, tęsia kovą su sunkiu, kuris, kaip pati žemiausioji valios objektyvacija, turi pirmenybės teisę į šios geležies materiją, ir toje nuolatinėje kovoje magnetas net sustiprėja, nes pasipriešinimas tarsi skatina jį labiau stengtis, taip ir bet koks valios pasireiškimas, netgi tas, kuris pasirodo žmogaus organizme, nuolat kovoja su daugybe fizikinių ir cheminių jėgų, kurios, kaip žemesniosios idėjos, turi pirmenybės teisę į tą materiją. Štai kodėl nusvyra ranka, kuri, įveikinėjant sunkį, buvo ilgai laikoma pakelta; štai kodėl džiaugsmingas sveikatos pojūtis, išreiškiantis sąmoningo organizmo idėjos pergalę prieš fizikos ir chemijos dėsnius, kurie pirmapradiškai valdo kūno syvus, taip dažnai sutrikdomas ir iš tikrųjų visada lydimas tam tikro didesnio ar mažesnio negalavimo, kuris kyla iš tų jėgų pasipriešinimo, ir dėl to jau augalinis mūsų gyvasties elementas visada susijęs su nedidele kančia. Štai kodėl ir virškinimas nuslopina visas gyvulines funkcijas; juk jis pasitelkia visą gyvybinę jėgą, kad per asimiliaciją įveiktų organines gamtos jėgas. Iš čia apskritai kyla fizinio gyvenimo sunkumas, būtinumas miegoti ir pagaliau būtinumas mirti, nes tos pavergtos gamtos jėgos, pasinaudodamos palankiomis aplinkybėmis, anksčiau ar vėliau iš nuolatinės pergalės išsekinto organizmo atsikariauja iš jų atimtą materiją ir pagaliau netrikdomai atskleidžia savo esmę. Todėl galima pasakyti, kad bet koks organizmas idėją, kurios atspindys jis yra, demonstruoja tik netekęs tos savo jėgos dalies, kuri naudojama įveikti žemesnėms idėjoms, siekiančioms iš jo paveržti materiją. Atrodo, kad tai nujautė Jacobas Böhme, kažkur sakęs, kad visi žmonių ir gyvulių kūnai, ir netgi augalai, iš tikrųjų yra pusiau mirę. Pagal tai, kokiu mastu organizmui pasiseka

įveikti gamtos jėgas, išreiškiančias giliausiai esančias valios objektyvumo pakopas, jam pavyksta daugiau ar mažiau tobulai išreikšti savąją idėją, t.y. būti arčiau ar toliau nuo *idealo,* įkūnijančio jo rūšies grožį.

Todėl gamtoje mes visur matome vaidą, kovą, pergalės nepastovumą, o vėliau mes suprasime dar aiškiau, kad šitaip pasireiškia valiai būdingas vidujis susidvejinimas. Kiekviena valios objektyvacijos pakopa siekia paveržti iš kitos materiją, erdvę, laiką. Tvari materija be perstogės turi keisti savo formą, nes priežastingumo valdomi mechanizmai, fizikiniai, cheminiai, organiniai reiškiniai, godžiai siekdami iškilti, plėšia vienas iš kito materiją, nes kiekvienas siekia atskleisti savo idėją. Šį vaidą galima matyti visoje gamtoje, ir galiausiai ji egzistuoja tik dėka jo: εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν Ἐμπεδοκλῆς. (nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles)' [jei daiktuose neviešpatautų kova, visa būtų viena, kaip sako Empedoklis] (Aristoteles: *Metaphysica,* 2,5 [4, p. 1000 b, 1]). Juk pats šitas vaidas yra tik valiai būdingo vidinio susidvejinimo pasireiškimas. Aiškiausiai ši visuotinė kova matoma gyvūnų pasaulyje, kuris maitinasi augalų pasauliu, ir jame pačiame kiekvienas gyvūnas savo ruožtu tampa kito gyvūno grobiu ir maistu, t.y. materiją, kurioje pasirodė jo idėja, privalo atiduoti kitos idėjos pasireiškimui. Todėl kiekvienas gyvūnas gali palaikyti savo egzistenciją tik nuolat naikindamas kitus. Taigi valia gyventi visur ryja pačią save ir įvairiausiais pavidalais yra maistas sau pačiai, kol pagaliau žmonių giminė, nugalėjusi visas kitas, gamtą ima traktuoti kaip savo vartojimo objektą. Bet, kaip matysime ketvirtojoje knygoje, ir šioje giminėje siaubingai aiškiai atsiskleidžia ta pati kova, tas pats valios susidvejinimas, ir tampa „homo homini lupus" [žmogus žmogui vilkas; Plautus: *Asinaria,* 2, 495]. Tą pačią kovą, tą patį pavergimą mes pamatysime ir žemesniosiose valios

objektiškumo pakopose. Daugelis vabzdžių (ypač ichneumonai) savo kiaušinius deda ant kitų vabzdžių odos ar net į jų lervų kūną; lėtas pastarųjų naikinimas yra pirmutinis išsiritančių palikuonių darbas. Jaunas polipas, šakelės pavidalu išaugantis iš seno, o vėliau nuo jo atsiskiriantis, dar būdamas suaugęs su senuoju, jau kovoja su juo dėl grobio, ir šitaip vienas grobį plėšia iš kito nasrų (Trembley: *Polypodii [Mémoire pour servir a l'histoire d'un genre des polypes d'eau douce à bras en forme des cornes]* 2, p. 110 ir 3, p. 165). Tačiau pats ryškiausias pavyzdys šiuo požiūriu yra australietiška skruzdėlė-buldogas (bulldog-ant). Jei ji perpjaunama, prasideda kova tarp atskirų dalių – galvos ir uodegos. Viena puola kitą savo nasrais, o antroji narsiai ginasi dūriais. Grumtynės paprastai trunka apie pusvalandį, kol abi dalys nenumiršta arba kol jų nenusitempia kitos skruzdėlės. Šitoks dalykas kartojasi kiekvieną sykį (iš Howitto laiško žurnalui *Weekly Journal*, perspausdinto žurnale *Galignani's Messenger* 1855 m. lapkričio 17 d.). Misuri pakrantėse kartais pasitaiko galingų ąžuolų, kurių kamienas ir šakos taip apraizgyti, sukaustyti ir surišti milžiniško laukinio vynuogienojo, kad, lyg uždusinti, turi nuvysti*. Tą patį matome net žemiausiose pakopose, pavyzdžiui, ten, kur dėl organinės asimiliacijos vanduo ir anglis virsta augaliniais syvais, o augalas ir duona – krauju; ir šitaip visur, kur cheminės jėgos pavergiamos ir gyvulinės sekrecijos vyksmui. Tas pat ir neorganinėje gamtoje, kai, pavyzdžiui, nusėdantys kristalai susitinka, persikryžiuoja ir taip trukdo vienas kitam, kad negali įgyti grynos kristalinės formos. Beveik kiekviena drūza paženklinta valios kovos, vykstančios tokioje žemoje jos objektyvacijos pakopoje, antspaudu. Arba magnetas primeta geležiai savo magnetinę jėgą, kad ir šitaip išreikštų savo idėją. Arba galvanizmas įveikia cheminį gimininguma, suskaido

* [Pagal Washington Irwing: *Bracebridgehall*, vol. 1, p. 118]

pačius tvirčiausius junginius ir taip pažeidžia chemijos dėsnius, kad rūgštis, išsiskyrusi iš druskos, suskilusios prie teigiamo poliaus, turi keliauti prie neigiamo poliaus, nesijungdama su šarmais, su kuriais susiliečia pakeliui, ir netgi nepajėgia raudonai nuspalvinti į ją patekusio lakmuso. Dideliu mastu tai pasireiškia santykyje tarp centrinio kūno ir planetos; kad ir būdama visiškai priklausoma, planeta vis dar priešinasi, panašiai kaip cheminės jėgos organizme; dėl to atsiranda nuolatinė įtampa tarp įcentrinės ir išcentrinės jėgos, palaikanti visatos judėjimą ir pati savaime išreiškianti tą visuotinę, valios reiškiniams būdingą kovą, kurią mes ir apmąstome. Juk dėl to, kad kiekvieną kūną reikia traktuoti kaip valios reiškinį, o pati valia neišvengiamai pasireiškia kaip veržlumas, pirminė kiekvieno rutulinio kūno būsena turi būti ne rimtis, o judėjimas, nenutrūkstamas, betikslis veržimasis pirmyn į begalinę erdvę. Tam nesipriešina nei inercijos, nei priežastingumo dėsnis, nes dėl pirmojo dėsnio veikimo materija kaip tokia abejinga ir rimčiai, ir judėjimui, tad jos pirminė būklė gali būti tiek judėjimas, tiek ir rimtis; todėl, matydami ją judančią, neturime pagrindo tarti, kad iki pradėdama judėti ji buvo rimtyje, ir kelti klausimą apie prasidėjusio judėjimo priežastį. Ir priešingai, jei matytume ją rymančią, neturėtume pagrindo tarti, kad iki patekdama į rimties būklę ji judėjo, ir kelti klausimą apie judėjimo pertrūkio priežastį. Todėl nedera ieškoti išcentrinės jėgos pirmojo postūmio. Pagal Kanto ir Laplace'o hipotezę planetose ji pasireiškia kaip centrinio dangaus kūno pirminio sukimosi liekana; tam kūnui susitraukus, nuo jo atsiskyrė planetos. O pačiam centriniam kūnui būdingas judėjimas, ir tas kūnas vis dar sukasi aplink savo ašį, o kartu skrieja begalinėje erdvėje ar galbūt cirkuliuoja aplink didelį, mums nematomą centrinį kūną. Toks požiūris visiškai derinasi su astronomų iškelta hipoteze apie centrinę saulę ir su pastebėjimu, kad visa mūsų saulės sistema, o galbūt ir visa

žvaigždžių grupė, kuriai priklauso mūsų saulė, yra persislinkusi. Galiausiai, tuo remiantis, galima daryti išvadą apie visų nejudančių žvaigždžių kartu su centrine saule visuotinį judėjimą, kuris begalinėje erdvėje, žinoma, praranda bet kokią prasmę (juk judėjimas absoliučioje erdvėje nesiskiria nuo rimties) ir šituo, kaip jau ir pačiu savo betiksliu veržlumu bei skrydžiu, išreiškia tą niekingumą, tą galutinio tikslo stoką, kuriuos šios knygos pabaigoje būsime priversti įžvelgti visų valios reiškinių veržlume. Todėl tiek begalinė erdvė, tiek begalinis laikas turi būti visų valios pasireiškimų bendriausios ir pamatinės formos, išreiškiančios jos esmę. Galiausiai visų valios reiškinių tarpusavio kovą mes galime pastebėti grynojoje materijoje pačioje savaime, kiek jos pasireiškimo esmė Kanto teisingai nusakyta tokiais žodžiais: atostūmis ir traukos jėga. Tad ir pats jos egzistavimas yra ne kas kita, kaip prieštaraujančių jėgų kova. Jei abstrahuosimės nuo viso materijos cheminio įvairiopumo arba mintimi nusikelsime atgal į priežasčių ir padarinių grandinę taip toli, kur dar nesama jokio cheminio skirtumo, tada mums liks grynoji materija, rutulio pavidalo pasaulis, kurio gyvenimą, t.y. valios objektyvaciją, sudaro minėtoji kova tarp traukos ir atostūmio jėgų. Traukos jėga kaip sunkis iš visų pusių veržiasi į centrą, atostūmio jėga, kaip nepersmelkiamumas, priešinasi pirmajai savo inercija arba elastingumu, ir šitą nenutrūkstamą spaudimą ir pasipriešinimą galima traktuoti kaip valios objektiškumą pačioje žemiausioje pakopoje – jau čia pasireiškia valios charakteris.

Taigi šioje žemiausioje pakopoje matome, kad valia reiškiasi kaip aklas veržimasis, kaip tamsus, monotoniškas impulsas, betarpiškai visai nepažinus. Tai paprasčiausias ir silpniausias jos objektyvacijos būdas. Tačiau kaip toks aklas veržlumas, toks nesąmoningas impulsas jis pasireiškia jau visoje neorganinėje gamtoje, visose pirminėse jėgose, kuriomis užsiima fizika ir chemija, stengdamasi jas atrasti

ir pažinti jų dėsnius. Kiekviena iš tų jėgų mums pasirodo per milijonus visai panašių ir dėsningų reiškinių, neturinčių jokių individualių pėdsakų. Tokia jėga tik išsibarsčiusi laike ir erdvėje, t.y. nulemta principii individuationis.

Pakopa po pakopos objektyvuodamasi vis aiškiau, vis dėlto ir augalų karalystėje, kur jos reiškinius susieja ne tikros priežastys, o dirgikliai, valia dar veikia visai nesąmoningai, kaip tamsi judanti jėga. Tokia pat ji galiausiai ir tuomet, kai skleidžiasi gyvulinio pasireiškimo augaliniu aspektu – kiekvieno gyvūno gimimu bei vystymusi ir jo vidinės ekonomijos palaikymu, kur visada valios pasireiškimą neišvengiamai lemia tik dirgikliai. Vis aukštyn kylančios valios objektyvacijos pakopos pagaliau atveda į tokį tašką, kur individas, išreiškiantis idėją, jau negalėtų gauti asimiliacijai reikalingo maisto tik judėdamas dėl reakcijos į dirgiklius, nes tokio dirginimo reikėtų laukti, o maistas čia apibrėžtas siauriau, ir didėjant reiškinių įvairovei sąmyšis bei grūstis taip sustiprėja, kad valios reiškiniai pradeda trukdyti vienas kitam, ir atsitiktinumas, kuriuo, ieškodamas maisto, turi kliautis individas, stumiamas paprastų dirgiklių, čia būtų pernelyg nepalankus. Todėl maisto tenka ieškoti, tenka jį rinktis nuo tos akimirkos, kai gyvūnas išsirita iš kiaušinio ar motinos įsčių, kur jis nesąmoningai vegetavo. Dabar tampa būtinas judėjimas pagal motyvus ir jį palaikantis pažinimas, kuris ir pasirodo šioje valios objektyvacijos pakopoje kaip pagalbinė priemonė, μηχανή, kad išsaugotų individą ir padėtų pratęsti giminę. Jis pasirodo, atstovaujamas smegenų arba didžiojo ganglijo, lygiai kaip kad ir bet koks kitas besiobjektyvuojančios valios siekis ar paskirtis, išreiškiama tam tikru organu, t.y. vaizdiniui pasirodo kaip tam tikras organas*. Tačiau kartu su šia pagalbine priemone,

* Apie tai žr. antrojo tomo 22 sk., taip pat mano traktate *Apie valią gamtoje* p. 54 t.t. ir p. 70 – 79 pirmajame leidime, arba p. 46 t.t. ir p. 63 – 72 antrajame leidime.

šituo μηχανή, iškart atsiranda *pasaulis kaip vaizdinys* su visomis savo formomis, objektu ir subjektu, laiku, erdve, daugeriopumu ir priežastingumu. Dabar pasaulis parodo savo antrąją pusę. Iki šiol jis buvo tik *valia,* dabar tampa ir *vaizdiniu,* pažįstančiojo subjekto objektu. Valia, iki šiol tamsoje labai tvirtai ir neklystamai atsidavusi savo veržimuisi, šioje pakopoje uždega žibintą, – kaip priemonę, reikalingą tam, kad pašalintų grėsmę, dėl jos reiškinių susidūrimo ir sudėtingų jų savybių galinčią iškilti būtent tobuliausiems reiškiniams. Neklystamas tikrumas ir dėsningumas, dėl kurio iki šiol valia veikė neorganinėje ir grynai augalinėje gamtoje, buvo pagrįstas tuo, kad ji veikė savo pirmapradės esmės ribose, kaip aklas veržimasis, nepadedama, bet ir netrikdoma antrojo, visai kitokio pasaulio, pasaulio kaip vaizdinio, kuris, nors ir būdamas tik jos tikrosios esmės atspaudas, vis dėlto turi visai kitą prigimtį ir dabar įsiveržia į jos reiškinių visumą. Štai kodėl nuo šios akimirkos baigiasi neklystamas valios tikrumas. Gyvuliams jau gresia regimybė ir paklydimas. Tuo tarpu jie turi tik stebimuosius vaizdinius, bet neturi sąvokų ir refleksijos. Todėl jie pririšti prie dabarties ir negali numatyti ateities.

Atrodo, kad tas proto stokojantis pažinimas ne visada buvo pakankamas pasiekti savo tikslui ir tarpais tarsi šaukėsi pagalbos. Juk mes susiduriame su tuo labai įsidėmėtinu faktu, kad dviejose reiškinių rūšyse pačiu nuostabiausiu būdu viena į kitos sritį įsiveržia akla valios veikla ir veikla, apšviesta pažinimo. Antai gyvulių veiksmuose, valdomuose stebimojo pažinimo ir motyvų, mes randame ir kitokius veiksmus, nemotyvuotus, t.y. nulemtus aklai veikiančios valios būtinybės. Tokie yra meniniai instinktai; nevaldomi nei motyvo, nei pažinimo, jie vis dėlto atrodo taip, tarsi iš jų atsiradę kūriniai būtų nulemti net abstrakčių, protingų

motyvų. Kitoks, priešingas atvejis pasirodo ten, kur, atvirkščiai, pažinimo šviesa įsismelkia į aklai veikiančios valios dirbtuvę ir nušviečia žmogaus organizmo vegetatyvines funkcijas: tai magnetinė aiškiaregystė. Pagaliau ten, kur valia pasiekia pačią aukščiausią savo objektyvacijos pakopą, jau nebepakanka gyvuliuose pasirodžiusio intelektinio pažinimo, kuris duomenis gauna per jusles (o iš to atsiranda tik stebėjimas, pririštas prie dabarties). Toji sudėtinga, įvairialypė, lanksti, labai daug ko stokojanti ir įvairiausiai pažeidžiama būtybė, žmogus, kad galėtų išlikti, turėjo būti apdovanota dvejopo pažinimo šviesa. Prie jo stebimojo pažinimo turėjo prisijungti tarsi aukštesnė to pažinimo galia, jo refleksija, protas kaip sugebėjimas kurti abstrakčias sąvokas. Kartu su juo atsirado apdairumas, apžvelgiantis ateitį ir praeitį ir, kaip jo padarinys, mąstymas, rūpestis, sugebėjimas veikti iš anksto apsvarsčius, nepriklausomai nuo dabarties, pagaliau – visai aiškus savo valios sprendimų suvokimas. Jau kartu su paprastu, stebimuoju pažinimu atsirado galimybė apsigauti bei klysti ir dėl to išnyko ligtolinis nesąmoningo valios veržimosi neklystamumas, o į pagalbą pažinimui jo valdomoje srityje turėjo ateiti instinktas ir meninis potraukis, kaip nesąmoningi valios pasireiškimai. Atsiradus protui tas valios (kuri kitame kraštutiniame taške, neorganinėje gamtoje, pasireiškia net kaip griežtas dėsningumas) apraiškų neklystamumas ir tikrumas beveik visai išnyksta. Instinktas visai nutolsta į antrą planą, apmąstymas, kuris dabar turi viską kompensuoti, sukelia (kaip parodyta pirmojoje knygoje) netikrumą ir svyravimus. Tampa galima klaida, kuri daugeliu atveju trukdo valiai adekvačiai objektyvuotis veiksmuose. Juk nors valia jau charakteryje įgyja tam tikrą apibrėžtą ir nekintantį kryptingumą, pagal kurį pats norėjimas, skatinamas motyvų, pasirodo neklystamai, vis dėlto paklydimas gali iškreipti valios pasireiškimus, nes

tokiu atveju tariami motyvai veikia kaip tikri ir nugali pastaruosius*. Taip atsitinka, pavyzdžiui, tada, kai prietaras pakiša įsivaizduojamus motyvus, verčiančius žmogų elgtis taip, kad, tomis pačiomis aplinkybėmis normaliai reiškiantis jo valiai, jis elgtųsi visai priešingai. Agamemnonas nužudo savo dukterį, šykštuolis dalina išmaldą iš gryno egoizmo, tikėdamasis šimteriopo atlyginimo ateityje ir t.t.

Taigi pažinimas apskritai, tiek protinis, tiek ir paprastas stebimasis, pirmapradiškai kyla iš pačios valios, priklauso aukštesniųjų jos objektyvacijos pakopų esmei, kaip papras-čiausia μηχανή, priemonė išsaugoti individą ir giminę, lygiai kaip ir bet koks kitas kūno organas. Vadinasi, pirmapradiškai pasmerktas tarnauti valiai, įgyvendinti jos tikslus, jis beveik visur ir visiškai yra jos tarnas. Šitaip yra su visų gyvulių ir beveik visų žmonių pažinimu. Tačiau trečiojoje knygoje mes matysime, kaip atskiruose žmonėse pažinimas gali išsilaisvinti iš šios tarnystės, nusimesti savo jungą ir, laisvas nuo bet kokių valios tikslų, gyventi sau, kaip grynas, švarus pasaulio veidrodis: iš to atsiranda menas. Pagaliau ketvir-tojoje knygoje mes matysime, kaip per šitokį pažinimą, jei jis daro atvirkštinį poveikį valiai, ji gali įveikti pačią save ir pasiekti rezignaciją, kuri yra bet kokios dorybės ir šventumo galutinis tikslas ir išsilaisvinimas nuo pasaulio.

§ 28

Mes apžvelgėme daugybę įvairiausių ir skirtingiausių reiškinių, kuriuose objektyvuojasi valia; o sykiu mes matėme nesibaigiančią ir nesutaikomą jų tarpusavio kovą. Bet visa mūsų ankstesnė analizė parodė, kad pati valia kaip daiktas

* Todėl scholastai kalbėjo teisingai: „causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum" [tikslinė priežastis veikia ne savo tikrąja, o savo pažintąja esme] (žr. Suarez: *Disputationes metaphysicae*, disputatio 23, sectiones 7 et 8).

savaime jokiu būdu nesutampa su šia įvairove ir šia kaita. Idėjų (platoniškųjų), t.y. valios objektyvacijos pakopų, skirtingybė, gausybė individų, per kuriuos pasireiškia kiekviena pakopa, formos kova dėl materijos – visa tai neliečia valios, o yra tik jos objektyvacijos būdas, tik per šią objektyvaciją netiesiogiai siejasi su valia ir tik dėl to yra jos esmės išraiška, vaizdinys. Kaip stebuklingas žibintas rodo daug ir įvairių paveikslų, tačiau visus juos leidžia matyti ta pati liepsna, taip ir visuose įvairiausiuose reiškiniuose, kurie vienas greta kito užpildo pasaulį arba išstumia vienas kitą įvykių grandinėje, pasireiškia tik *viena valia*, o visa tai yra tik jos matomumas, objektyvumas, tuo tarpu ji toje kaitoje lieka nejudri. Tik ji viena yra daiktas savaime, o bet koks objektas yra reiškinys arba, Kanto kalba, fenomenas. Nors žmoguje kaip idėjoje (platoniškojoje) valia objektyvuojasi aiškiausiai ir tobuliausiai, tačiau vien tik ši idėja negalėtų išreikšti visos valios esmės. Kad pasireikštų derama prasme, žmogaus idėja negalėjo pasirodyti viena ir atitraukta; lydima besileidžiančių pakopų ji turėjo pereiti visas gyvulines formas, per augalų karalystę iki pat neorganinių darinių. Visos šios pakopos tik papildo viena kitą iki pilnutinės valios objektyvacijos, ir jos taip pat suponuojamos žmogaus idėjos, kaip medžio žiedai kad suponuoja lapus, šakas, kamieną ir šaknis. Jos sudaro piramidę, kurios viršūnė yra žmogus. Kam patinka palyginimai, galima pasakyti ir taip: jų pasireiškimas lydi žmogaus pasireiškimą taip pat neišvengiamai, kaip aiškią šviesą lydi laipsniškos visų pustonių gradacijos, per kurias ji pranyksta tamsoje; arba jas galima pavadinti žmogaus aidu ir pasakyti, kad gyvūnas ir augalas yra žemėjanti žmogaus kvinta ir tercija, o neorganinė karalystė – žemutinė oktava. Bet šio palyginimo tiesa visiškai mums paaiškės tik tada, kai kitoje knygoje mes pasistengsime įsismelkti į giliąją muzikos prasmę ir kai suprasime, kaip melodija, išsiskleidžianti per aukštų, lengvų ir judrių tonų

dermę tam tikra prasme pavaizduoja refleksijos harmonizuotą žmogaus gyvenimą ir veržimąsi, tuo tarpu nerišlūs pašaliniai garsai ir sunkiasvoris bosas, iš kurio kyla harmonija, reikalinga tobulai muzikai, vaizduoja likusią gyvulinę ir nesąmoningą gamtą. Bet apie tai bus kalbama savo vietoje, kur visa tai neskambės taip paradoksaliai. Tačiau mes matome, kad ir toji *vidinė,* nuo adekvataus valios objektiškumo neatskiriama jos reiškinių pakopų sekos *būtinybė,* kaip visuma, yra išreikšta ir *išorine būtinybe,* būtent tąja, kuri lemia, jog žmogui, kad jis išgyventų, reikalingi gyvūnai, o pastarieji palaipsniui reikalingi vienas kitam; jiems reikalingi augalai, kuriems savo ruožtu reikalinga dirva, vanduo, cheminiai elementai ir jų junginiai, planeta, saulė, sukimasis ir judėjimas aplink saulę, ekliptikos nuokrypis ir t.t. Iš esmės tai nulemta to dalyko, kad valia turi ryti pačią save, nes be jos nėra nieko, o ji yra alkana valia. Iš čia kyla medžioklė, baimė ir kančia.

Vien tik valios, kaip daikto savaime, vienijančio begalinę reiškinių įvairovę ir skirtingybę, pažinimas leidžia paaiškinti nuostabią, akivaizdžią visų gamtos kūrinių analogiją, tą giminišką panašumą, duodantį pagrindą juos laikyti tos pačios neužduotos temos variacijomis. Lygiai taip pat aiškus ir gilus ką tik apžvelgtųjų dalykų – harmonijos, esminio visų pasaulio dalių ryšio, jų laipsniškumo būtinybės – pažinimas duos mums tikrą ir pakankamą įžvalgą į vidinę esmę ir prasmę to neabejotino visų organinių gamtos kūrinių *tikslingumo,* kurį mes, juos stebėdami ir vertindami, jau suponuojame a priori.

Šis *tikslingumas* yra dviejų rūšių: iš dalies *vidinis,* t.y. toks harmoningas visų pavienio organizmo dalių darnumas, kad jis lemia organizmo ir jo rūšies išlikimą, kuris dėl to yra šitokios darnos tikslas; iš dalies šitas tikslingumas yra *išorinis,* būtent neorganinės gamtos santykis su organine apskritai arba atskirų organinės gamtos dalių tarpusavio

santykis, leidžiantis išlikti visai organinei gamtai arba atskiroms gyvūnų rūšims ir todėl, mūsų nuomone, esantis to tikslo priemone.

Vidinis tikslingumas į mūsų apmąstymo visumą įeina šitokiu būdu. Jeigu, atsižvelgiant į tai, kas pasakyta, visi formų skirtumai gamtoje ir visa individų įvairovė priklauso ne valiai, o tik jos objektiškumui ir jo formai, tai iš to neišvengiamai darytina išvada, kad valia yra nedaloma ir vientisu pavidalu glūdi kiekviename reiškinyje, nors jos objektyvacijos pakopos, idėjos (platoniškosios) labai skirtingos. Kad lengviau suprastume, šias skirtingas idėjas galime traktuoti kaip atskirus ir savaime paprastus valios aktus, per kuriuos daugiau ar mažiau pasireiškia jos esmė. O individai savo ruožtu yra idėjų, t.y. minėtų aktų pasireiškimai laike, erdvėje ir įvairovėje. Žemiausiose objektiškumo pakopose šitoks aktas (arba idėja) ir pačiame reiškinyje išsaugoja savo vieningumą; tuo tarpu aukščiausiose pakopose tokiam aktui, kad jis galėtų pasireikšti, reikalinga ištisa būsenų ir išsklaidų laike grandinė. Ir tik tokių būsenų visuma užbaigia jo esmės pasireiškimą. Štai, pavyzdžiui, idėja, pasireiškianti kokioje nors visuotinėje gamtos jėgoje, visada turi tik vieną paprastą apraišką, nors šioji priklausomai nuo išorinių santykių ir pasirodo skirtingai; kitaip nebūtų galima įrodyti jos tapatumo, kuris įmanomas tik jį atskyrus nuo įvairovės, kylančios tik iš išorinių santykių. Štai kristalas turi tik *vieną* savo gyvenimo apraišką: tai jo nusėdimas, po to visiškai ir galutinai pasireiškiantis sustingusia forma, šito akimirką trunkančio gyvenimo lavonu. Bet jau augalas idėją, kurios reiškinys jis yra, išreiškia ne iš karto ir ne paprasta apraiška, o nuoseklia savo organų raida laike. Gyvūnas ne tik vysto savo organizmą panašiai kaip augalas per kartais labai skirtingų formų seką (metamorfozę), bet ir pačios tos formos, nors ji jau yra valios objektiškumas šioje pakopoje, nepakanka iki galo išreikšti jo idėjai; ne,

ją visiškai išbaigia tik gyvūno veiksmai, per kuriuos pasirodo jo empirinis charakteris, vienodas visoje rūšyje. Tik šis charakteris iki galo atskleidžia idėją, todėl ji suponuoja tam tikrą organizmą kaip savo pamatinę sąlygą. Žmogaus atveju jau kiekvienas individas turi ypatingą empirinį charakterį (kuris, kaip matysime ketvirtojoje knygoje, net gali visiškai sunaikinti rūšinį charakterį, būtent – pats sunaikindamas visą valiojimą). Tai, kas dėl būtino vystymosi laike ir laiko sąlygoto išsiskaidymo į atskirus veiksmus pažįstama kaip empirinis charakteris, abstrahuojantis nuo šitos laikiškos pasireiškimo formos, yra *protu suvokiamas charakteris,* kaip jį pavadino Kantas, kuris, nurodydamas šį skirtumą ir atskleisdamas santykį tarp laisvės ir būtinumo, t.y. iš tikrųjų tarp valios kaip daikto savaime ir jos reiškinio laike, ypač puikiai pademonstruoja savo nemirtingus nuopelnus*. Taigi protu suvokiamas charakteris sutampa su idėja, arba, tiksliau pasakius, su pirminiu valios aktu, kuris per ją pasireiškia. Todėl kaip protu suvokiamo charakterio, t.y. belaikio nedalomo valios akto reiškinį reikia traktuoti ne tik kiekvieno žmogaus, bet ir kiekvienos gyvūnų rūšies, kiekvienos augalų rūšies ir net bet kokios neorganinės gamtos pirminės jėgos empirinį charakterį. Tarp kitko, aš norėčiau atkreipti dėmesį į tai, kaip naiviai kiekvienas augalas vien tik savo forma išreiškia ir atvirai parodo visą savo charakterį, atskleidžia visą savo būtį ir valią, ir dėl to augalų fizionomijos tokios įdomios. Tuo tarpu norint pažinti gyvulio idėją, reikia stebėti jo veiksmus ir geidulius, o jau žmogų būtina kaip reikiant ištirti ir išbandyti, nes protas duoda jam didelį sugebėjimą apsimetinėti. Gyvulys tiek naivesnis už žmogų, kiek augalas

* Žr. *Grynojo proto kritika,* pasaulio įvykių išvedimo iš jų priežasčių totalumo kosmologinės idėjos išsprendimas, p. 560-586 penktajame ir p. 532 t.t. šeštajame leidime bei *Praktinio proto kritika,* ketvirtas leidimas, p. 169-179, Rosenkranz'o leidimas, p. 224 t.t. Plg. mano traktatą *Apie pagrindo principą,* § 43.

naivesnis už gyvulį. Gyvulyje valią gyventi mes matome tarsi labiau apnuogintą nei žmoguje, kur ji apvilkta storais pažinimo drabužiais, o be to, įsisupusi į sugebėjimą apsimetinėti, todėl jos tikroji esmė pasirodo beveik tik atsitiktinai ir retkarčiais. Visiškai nuoga, bet ir daug silpniau išreikšta, ji pasirodo augale kaip paprastas, aklas veržimasis į buvimą be tikslo ir prasmės. Juk augalas parodo visą savo esmę iš pirmo žvilgsnio ir visiškai nekaltai, ir šios nekaltybės visai nesuteršia tai, kad lyties organus, visuose gyvuliuose esančius slapčiausioje vietoje, augalas demonstruoja atvirai, savo viršūnėje. Šią augalo nekaltybę lemia jo nesąmoningumas: kaltė glūdi ne geidime, o sąmoningame geidime. Kiekvienas augalas pirmiausia pasakoja apie savo tėvynę, apie jos klimatą ir apie prigimtį tos dirvos, iš kurios jis išaugo. Todėl net nedaug patyręs žmogus nesunkiai atpažįsta, ar egzotiškas augalas priklauso tropinei, ar nuosaikiai juostai ir kur jis auga, vandenyje, baloje, kalnuose ar pievoje. Tačiau, be to, kiekvienas augalas dar išreiškia ypatingą savo giminės valią ir byloja kažką tokio, ko neįmanoma išreikšti jokia kita kalba.

Tai, kas pasakyta, dabar pabandykime pritaikyti teleologinei organizmų apžvalgai, nes visa tai liečia jų vidinį tikslingumą. Jeigu neorganinėje gamtoje idėja, visur traktuotina kaip vienintelis valios aktas, irgi atsiskleidžia tik per vienintelį ir visada vienodą pasireiškimą, ir todėl galima tarti, kad šiuo atveju empirinis charakteris tiesiogiai dalyvauja protu suvokiamo charakterio vienyje, su juo tarsi sutapdamas, čia ir negali pasireikšti vidinis tikslingumas. Jei, priešingai, visi organizmai savo idėją išreiškia vienas po kito einančių vystymųsi eile, nulemta skirtingų dalių, esančių viena šalia kitos, įvairovės, ir todėl jų empirinio charakterio pasireiškimų suma išreiškia protu suvokiamą charakterį tik kaip tų pasireiškimų derinys, tai šita dalių

buvimo viena šalia kitos ir vystymosi sekos būtinybė vis dėlto nesunaikina besireiškiančios idėjos, besireiškiančio valios akto vieningumo. Atvirkščiai, šis vieningumas pasireiškia minėtų dalių ir vystymosi grandžių būtinu tarpusavio ryšiu pagal priežastingumo dėsnį. Kadangi ir visoje idėjoje, ir atskirame akte atsiskleidžia vientisa, nedaloma ir todėl tapati sau valia, tai nors jos pasireiškimas ir subyra į dalių ir būsenų įvairovę, vis dėlto jis turi vėl parodyti tą vientisumą per dalių ir būsenų visišką dermę. Tai atsitinka dėl visų dalių būtino tarpusavio ryšio ir priklausomybės, kurių dėka reiškinyje atkuriamas idėjos vientisumas. Dėl to tokias skirtingas organizmo dalis ir funkcijas mes pripažįstame esant viena kitos tikslu ir priemone, o patį organizmą – galutiniu visų dalių tikslu. Vadinasi, tiek savaime vieningos idėjos išsiskaidymas į organizmo dalių bei būsenų įvairovę, tiek ir jos vientisumo atstatymas per būtiną tų dalių ir funkcijų ryšį, nulemtą to, kad jos yra priežastis ir padarinys, t.y. priemonė ir tikslas viena kitos atžvilgiu, yra būdinga ne besireiškiančiai valiai kaip tokiai, daiktui savaime, o tik jos reiškiniui erdvėje, laike ir priežastingume (gryniems pagrindo principo pavidalams, reiškinio formai). Jos priklauso pasauliui kaip vaizdiniui, o ne pasauliui kaip valiai; jos priklauso tam būdui, kuriuo valia tampa objektu, t.y. reiškiniu šioje jos objektiškumo pakopoje. Kas įsismelks į šios galbūt šiek tiek sunkokos teorijos prasmę, tikrai supras Kanto mokymą, kurio esmė yra ta, kad organinio pasaulio tikslingumas ir neorganinio pasaulio dėsningumas į gamtą įnešamas tik mūsiškio intelekto, todėl ir viena, ir kita yra būdinga tik reiškiniui, o ne daiktui savaime. Anksčiau minėtoji nuostaba, sukeliama neorganinės gamtos dėsningumo nekintančio pastovumo, iš esmės sutampa su nuostaba, kurią mumyse sukelia organinės gamtos tikslingumas, nes abiem atvejais mus apstulbina tik pirmapradžio idėjos vienti-

sumo vaizdas; idėjos, kuri prisiėmė įvairovės ir skirtingybės formą tik reiškinyje*.

O dėl antrojo (pagal mūsų ankstesnę klasifikaciją) tikslingumo tipo, t.y. *išorinio* tikslingumo, kuris pasireiškia ne vidine organizmų ekonomija, o palaikymu ir pagalba, gaunama iš šalies, tiek iš neorganinės gamtos, tiek ir vienas iš kito, – tai jis apskritai paaiškinamas tik ką pateikta teorija, nes visas pasaulis su visais savo reiškiniais yra vientisos ir nedalomos valios objektiškumas, idėja, kuri su visomis kitomis idėjomis santykiauja kaip harmonija su atskirais balsais, ir todėl toks valios vientisumas turi pasireikšti ir visų jos reiškinių tarpusavio derme. Tačiau šią įžvalgą mes galėsime paaiškinti daug geriau, jei šiek tiek giliau įsismelksime į to skirtingų gamtos dalių išorinio tikslingumo ir dermės reiškinius. Toks apmąstymas kartu nušvies ir tai, kas buvo pasakyta. O šį tikslą lengviausiai pasieksime, išnagrinėję tokią analogiją.

Kiekvieno atskiro žmogaus charakterį – kadangi jis yra visiškai individualus ir nesutampa su rūšies charakteriu – galima traktuoti kaip ypatingą idėją, atitinkančią tam tikrą valios objektyvacijos aktą. Šiuo požiūriu pats tasai aktas yra protu suvokiamas žmogaus charakteris, o empirinis charakteris yra protu suvokiamo charakterio reiškinys. Empirinį charakterį visiškai nulemia protu suvokiamas charakteris, kuris yra pagrindo neturinti, t.y. kaip daiktas savaime pagrindo principui (reiškinio formai) nepavaldi valia. Empirinis charakteris gyvenimo slinktyje turi būti protu suvokiamo charakterio atspindys ir negali būti niekas kita, išskyrus tai, ko reikalauja protu suvokiamo charakterio esmė. Bet ši priklausomybė apima tik esminius, o ne antraeilius gyvenimo slinkties pasireiškimus. Tokiems antraeiliams pasireiškimams priskirtinas smulkmeniškas įvykių ir poelgių

* Plg. *Apie valią gamtoje* - skyriaus „Lyginamoji anatomija" pabaigoje.

apibrėžtumas, toji medžiaga, per kurią pasirodo empirinis charakteris. Juos nulemia išorinės aplinkybės, įteigiančios motyvus, į kuriuos charakteris reaguoja pagal savo prigimtį, o kadangi tie motyvai gali būti labai skirtingi, tai su jų įtaka turi derintis išorinė empirinio charakterio pasireiškimo forma, t.y. apibrėžtas, faktinis ar istorinis gyvenimo slinkties pavidalas. Jis gali būti labai įvairus, bet šio reiškinio esmė, jo turinys lieka toks pat. Pavyzdžiui, nesvarbu, ar lošiama dėl riešutų, ar dėl karūnų. Tačiau ar lošiama sąžiningai, ar apgaudinėjama – tai jau esminga, nes pastarąjį dalyką nulemia protu suvokiamas charakteris, o pirmąjį – išorinės įtakos. Kaip ta pati tema gali turėti šimtą variacijų, taip tas pats charakteris gali pasireikšti šimtu labai skirtingų gyvenimo slinkčių. Tačiau, kad ir kokios skirtingos būtų išorinės įtakos, vis dėlto empirinis charakteris, pasireiškiantis gyvenimo slinktyje, kad ir koks jis būtų, privalo tiksliai objektyvuoti protu suvokiamą charakterį, savąją objektyvaciją priderindamas prie esamos faktinių aplinkybių medžiagos. Kažką panašaus į šią išorinių aplinkybių įtaką gyvenimo slinkčiai, iš esmės lemiamai charakterio, mes privalome tarti egzistuojant, jei norime įsivaizduoti, kaip valia pirmapradžiu savosios objektyvacijos aktu apibrėžia skirtingas idėjas, kuriose ji objektyvuojasi, t.y. skirtingas visokiausių gamtos padarų formas, pagal kurias ji paskirsto savo objektyvaciją ir kurios, dėl šios priežasties pasireikšdamos, būtinai turi tarpusavyje sietis. Mes turime tarti, kad visi tie vieningos valios reiškiniai buvo palenkti vienas kitam ir prisitaikė vienas prie kito; tačiau, kaip mes tuojau pat suprasime aiškiau, bet kokią laiko apibrėžtį reikia atmesti, nes idėja yra už laiko. Dėl to kiekvienas reiškinys turėjo prisitaikyti prie aplinkinių sąlygų, į kurias pateko, o tos sąlygos savo ruožtu prisitaikė prie to reiškinio, nors laiko požiūriu jis atsirado žymiai vėliau. Ir visur mes regime šitokį consensum naturae. Štai kodėl kiekvienas augalas yra

gerai prisitaikęs prie savo dirvos ir klimato, kiekvienas gyvulys – prie savo stichijos ir grobio, turinčio jį maitinti, o tam tikru mastu jis vienaip ar kitaip apsaugotas nuo savo natūralaus priešo. Štai kodėl akis pritaikyta prie šviesos ir jos lūžimo, plaučiai ir kraujas – prie oro, plaukiamoji pūslė – prie vandens, ruonio akis – prie jo aplinkos kitimo, vandeningosios ląstelės kupranugario skrandyje – prie Afrikos dykumų sausros, nautilio* burė – prie vėjo, turinčio stumti jo kriauklę. Ir šitaip galima eiti vis toliau, leidžiantis prie pačių specialiausių ir nuostabiausių išorinio tikslingumo apraiškų.** Tačiau šiuo atveju reikia abstrahuotis nuo bet kokių laiko santykių, nes pastarieji gali priklausyti tik idėjos pasireiškimui, bet ne jai pačiai. Todėl šį aiškinimą galima apversti, t.y. galima ne tik tarti, kad kiekviena rūšis prisitaikydavo prie esamų aplinkybių, bet ir manyti, kad tos laiko požiūriu ankstesnės aplinkybės pačios irgi atsižvelgdavo į būsimas būtybes. Juk visame pasaulyje objektyvuojasi vis ta pati valia. Ji nepripažįsta laiko, nes ši pagrindo principo forma nepriklauso nei jai, nei jos pirmapradžiam objektiškumui, idėjoms; ji priklauso tik tam būdui, kuriuo idėjas pažįsta individai, patys savaime laikini. Kitaip tariant, toji forma priklauso idėjų pasireiškimui. Todėl dabar nagrinėjant būdą, kuriuo valios objektyvacija išsisklaido į idėjas, laiko seka neturi jokios reikšmės, ir tos idėjos, kurių *reiškiniai* pagal priežastingumo dėsnį, juos valdantį kaip tokius, laiko sekoje atsirado anksčiau, dėl to neįgijo jokio pranašumo palyginti su tomis, kurių reiškiniai atsirado vėliau. Priešingai, pastarosios idėjos yra pačios tobuliausios valios objektyvacijos, prie kurių ankstesnės idėjos privalėjo prisitaikyti lygiai taip pat, kaip jos prie ankstesniųjų. Tad planetų sukimasis, ekliptikos nuokrypis, žemės sukimasis, sausumos

* [Galvakojams priklausančios moliuskų rūšies pavadinimas]
** Plg. *Apie valią gamtoje*, sk. „Lyginamoji anatomija".

atsiskyrimas nuo jūros, atmosfera, šviesa, šiluma ir visi panašūs reiškiniai, kurie gamtoje yra tai, kas harmonijoje pagrindinis bosas, pranašiškai prisitaikė prie būsimų gyvų būtybių kartų, kurių pagrindu ir atrama jie turėjo tapti. Lygiai taip pat dirva prisitaikė prie augalų maitinimosi, o augalai – prie gyvulių maitinimosi, gyvuliai – prie kitų gyvūnų maitinimosi, ir priešingai, vėliau atsiradę reiškiniai prisitaikė prie ankstesniųjų. Visos gamtos dalys prisiderina viena prie kitos, nes jose visose pasireiškia vieninga valia. O laiko seka visai nebūdinga jos pirmapradžiam ir vieninteliam *adekvačiam objektiškumui* (šį žodžių junginį paaiškins kita knyga) – idėjoms. Net dabar, kai rūšis turi tik išsilaikyti, bet iš naujo nebeatsiranda, tai ten, tai šen mes matome į ateitį nusidriekiantį nuo laiko sekos tarsi atsijusį išankstinį gamtos rūpestingumą, matome, kaip tai, kas yra, prisitaiko prie to, kas dar turi ateiti. Štai paukštis suka lizdą jaunikliams, kurių jis dar nemato; bebras stato lūšną, kurios paskirtis jam nežinoma; skruzdėlė, žiurkėnas, bitė kaupia atsargas jiems nežinomai žiemai; voras, skruzdėlių liūtas, tarsi apgalvotos klastos stumiami, spendžia spąstus būsimam, jiems nežinomam grobiui; vabzdžiai deda kiaušinius ten, kur būsimieji palikuonys sau ras geriausią dirvą pramisti. Kai žydėjimo metu dvinamės Vallisneria moteriškasis žiedas išskleidžia savo spiralinį stiebą, kuris lig tol laikė jį prie dugno, ir šitaip pakyla į paviršių, kaip tik tada vyriškos lyties žiedas, augantis dugne, atitrūksta nuo savo trumpo stiebo, aukodamas savo gyvybę, iškyla į paviršių ir ten, plaukiodamas vandeniu, susiranda moteriškąjį žiedą; o šis po apvaisinimo sutraukia savo spiralę ir nugrimzta į dugną, kur subręsta vaisius*. Ir čia aš antrąkart turiu priminti vabalo

* Chatin: „Sur la [graine et la germination du] Vallisneria spiralis", in *Comptes rendus de l'académie des sciences,* Nr. 13, 1855.

elniaragio patino vikšrą, kuris savo metamorfozei medyje išgraužia dvigubai didesnę ertmę nei patelė, kad būtų erdvės būsimiems ragams. Taigi gyvūnų instinktas apskritai mums geriausiai paaiškina ir likusios gamtos teleologiją. Juk kaip instinktas, panašus į veiklą, reguliuojamą sąmoningo tikslo, vis dėlto jo neturi, taip ir visa gamtos kūryba panaši į kūrybą, reguliuojamą sąmoningo tikslo, ir vis dėlto jo visiškai neturi. Tiek išorinėje, tiek vidinėje gamtos teleologijoje tai, ką mes esame priversti suvokti kaip priemonę ir tikslą, visur yra tik mūsiškiam pažinimo būdui laike ir erdvėje išsiskaidęs *iki tol sau pačiai tapačios vieningos valios vienio pasireiškimas.*

Tačiau iš šio vienio kylantis reiškinių tarpusavio prisitaikymas negali nuslopinti to vidinio vaidijimosi, kuris būdingas valiai ir pasireiškia visuotine kova gamtoje. Harmonija egzistuoja tik tiek, kad suteiktų pastovumą pasauliui ir jo būtybėms, kurios be to pastovumo būtų jau seniai pražuvusios. Todėl harmonija apima tik rūšių ir bendrų gyvenimo sąlygų išsaugojimą, o ne individų išsaugojimą. Taigi šios harmonijos ir prisitaikymo dėka *rūšys* organinėje karalystėje ir *bendrosios gamtos jėgos* neorganinėje egzistuoja kartu ir netgi palaiko viena kitą; kita vertus, vidinis vaidas objektyvuotos valios idėjose pasireiškia nesibaigiančiu naikinančiu karu tarp minėtų rūšių *individų* ir atkaklia minėtų gamtos jėgų *pasireiškimų* tarpusavio kova, kaip sakyta anksčiau. Šio karo vieta ir objektas yra materija, kurią jie siekia išplėšti vienas iš kito, ir erdvė bei laikas, kurie, susieti priežastingumo formos, iš tikrųjų ir yra materija, kaip parodyta pirmojoje knygoje.*

* Apie tai žr. antrojo tomo 26 ir 27 sk.

§ 29

Čia aš baigiu antrąją pagrindinę savo veikalo dalį, tikėdamasis, kad – kiek tai įmanoma pirmąkart pateikiant idėją, kuri niekada iki šiol neegzistavo ir kuri dėl šios priežasties negali neturėti ją iškėlusios individualybės pėdsakų – man pavyko aiškiai ir patikimai parodyti, kad šis pasaulis, kuriame mes gyvename ir būname, visa savo esme ištisai ir perdėm yra *valia*, o kartu lygiai taip pat ištisai ir perdėm yra *vaizdinys*. Šis vaizdinys jau savaime suponuoja formą, būtent objektą ir subjektą, ir todėl yra reliatyvus. O jei mes paklausime, kas lieka pašalinus tiek šią formą, tiek ir visas jai pavaldžias formas, išreiškiamas pagrindo principu, tai tas likutis, toto genere skirtingas nuo vaizdinio, negali būti niekas kita, o tik *valia*, kuri dėl to ir yra tikrasis *daiktas savaime*. Kiekvienas jaučiasi esąs šitoji valia, sudaranti vidinę pasaulio esmę, ir kiekvienas suvokia kartu esąs pažįstantis subjektas, kurio vaizdinys yra visas pasaulis, šiuo požiūriu egzistuojantis tik santykyje su subjekto sąmone, kaip savo būtinu pagrindu. Taigi kiekvienas šiuo dvejopu požiūriu pats yra visas pasaulis, mikrokosmas, ir savyje randa visiškai išreikštas abi pasaulio puses. O tai, ką jis pažįsta kaip savąją esmę, apima ir viso pasaulio, makrokosmo, esmę. Vadinasi, ir pasaulis, ir jis pats perdėm yra valia ir perdėm – vaizdinys, o be to nebelieka nieko. Taigi mes matome, kad čia sutampa Talio, stebėjusio makrokosmą, ir Sokrato, stebėjusio mikrokosmą, filosofija, nes abiejų mąstytojų objektas pasirodo esąs tas pats. Tačiau tam, kas išdėstyta pirmosiose dviejose knygose, didesnį išbaigtumą ir todėl didesnį įtikinamumą suteiks dvi kitos knygos, kur, kaip aš tikiuosi, kai kurie klausimai, iki šiol, galimas daiktas, aiškiai ar miglotai mums kildavę, irgi bus patenkinamai nušviesti.

O tuo tarpu specialiai aptarkime vieną tokį klausimą, nes iš tikrųjų jis gali kilti tik tol, kol mes galutinai ne-

įsismelkėme į ankstesnio apmąstymo prasmę, ir šiuo požiūriu šis klausimas gali padėti ją suprasti. Klausimas yra toks. Kiekviena valia yra valia, nukreipta į kažką; ji turi savo valiojimo objektą, tikslą. Tad galiausiai ko gi nori ar prie ko veržiasi toji valia, kuri mums buvo parodyta kaip vidinė pasaulio esmė? Šis klausimas, kaip ir daugelis kitų, iškyla dėl to, kad daiktas savaime painiojamas su reiškiniu. Tik reiškinį, o ne valią apima pagrindo principas, kurio atmaina ir yra motyvacijos dėsnis. Pagrindą visur galima nurodyti tik reiškiniams kaip tokiems, pavieniams daiktams, bet niekada negalima jo nurodyti pačiai valiai ar idėjai, kurioje valia adekvačiai objektyvuojasi. Antai galima kelti klausimą apie kiekvieno atskiro judėjimo arba apskritai gamtoje vykstančio kitimo priežastį, t.y. apie būseną, kurią tas pokytis neišvengiamai sukėlė. Tačiau niekada negalima ieškoti priežasties, sąlygojančios pačią gamtos jėgą, pasireiškiančią tiek viename konkrečiame, tiek nesuskaičiuojamuose panašiuose reiškiniuose. Todėl visiška nesąmonė, kylanti dėl įžvalgumo stokos, yra klausti apie sunkio, elektros ir t.t. priežastį. Tik tada, jei būtų parodyta, kad sunkis, elektra nėra pirminės ir savarankiškos gamtos jėgos, o yra tik bendresnrs, jau žinomos gamtos jėgos apraiškos, būtų galima ieškoti priežasties, t.y. klausti, kodėl toji gamtos jėga čia sukelia sunkio, elektros reiškinį. Apie tai išsamiai aiškinta anksčiau. Lygiai taip pat kiekvienas pažįstančio individo (kuris pats yra tik valios kaip daikto savaime reiškinys) valios aktas būtinai nulemtas motyvo, be kurio niekada neatsirastų. Tačiau kaip materiali priežastis tik apibrėžia tai, kad *šiuo* metu, *šioje* vietoje, *šioje* materijoje turi pasireikšti viena ar kita gamtos jėga, taip ir motyvas pažįstančios būtybės valios aktą apibrėžia *šiuo* metu, *šioje* vietoje, *šiomis* aplinkybėmis, kaip kažką visai atskira. Bet jis jokiu būdu nenulemia to, kad toji būtybė apskritai nori, ir nori kaip tik taip: pastarasis dalykas yra tos būtybės protu suvokiamo charakterio pasireiškimas, o

šis charakteris, kaip pati valia, daiktas savaime, pagrindo neturi ir yra už pagrindo principo srities. Todėl kiekvienas žmogus nuolat turi tikslų ir motyvų, kurie kreipia jo veiklą, ir jis visada gali duoti ataskaitą apie savo atskirus veiksmus. Bet jei jo paklaustume, kodėl jis apskritai nori arba kodėl jis apskritai nori egzistuoti, jis neturėtų atsakymo ir net pats klausimas jam pasirodytų absurdiškas. Iš tikrųjų toks suglumimas išreikštų suvokimą, kad jis pats yra ne kas kita, kaip valia, kurios valiojimas apskritai savaime suprantamas ir aiškesnio apibrėžimo pagal motyvus reikalauja tik savo atskirų aktų, iškylančių kiekvieną laiko momentą, atžvilgiu.

Iš tikrųjų bet kokio tikslo, bet kokių ribų nebuvimas sudaro valios savaime esmę, nes ji yra begalinis veržimasis. Anksčiau tai buvo minėta, kalbant apie išcentrinę jėgą. Paprasčiausiu pavidalu tai atsiskleidžia pačioje žemiausioje valios objektyvacijos pakopoje, būtent sunkyje, kurio nuolatinis veržimasis, akivaizdžiai nesant galutinio tikslo galimybės, krenta į akis. Juk jei net sunkio valia, visa egzistuojanti materija susijungtų į vieną gumulą, tai jo viduje sunkis, verždamasis į centrą, vis tiek tęstų kovą su nepersmelkiamumu, ar tai būtų kietumas, ar stangrumas. Todėl materijos veržimąsi visada galima tik stabdyti, bet niekada ir niekaip neįmanoma jo pabaigti ar patenkinti. Bet šitaip yra su visų valios reiškinių veržlumu. Kiekvienas pasiektas tikslas vėl tampa naujo veržimosi pradžia, ir šitaip iki begalybės. Augalas iš gemalo per stiebą ir lapą savo pasireiškimą iškelia iki žiedo ir vaisiaus, kuris savo ruožtu yra tik naujo gemalo, naujo individo, vėl einančio senu keliu, pradžia, ir šitaip be galo, be krašto. Tokia pat ir gyvūno gyvenimo slinktis; gimdymas yra jos viršūnė. Pasiekęs ją, pirmojo individo gyvenimas sparčiai ar lėtai smunka, tuo tarpu naujasis individas gamtai yra rūšies išlikimo laidas ir kartoja tą patį pasireiškimą. Kaip į paprastą

tos nesibaigiančios kovos ir kaitos reiškinį reikia žvelgti net į amžiną kiekvieno organizmo materijos atsinaujinimą, kurio fiziologai jau nebelaiko būtina judant išeikvotos energijos kompensacija, nes galimas mašinos nusidėvėjimas jokiu būdu negali būti nuolatinio pasipildymo per maitinimąsi ekvivalentu. Amžinas tapsmas, begalinis srautas būdingas valios esmės pasireiškimui. Galiausiai tas pat pastebima ir žmogaus siekiuose bei noruose, kurie visada apgaulingai tikina mus, kad jų įgyvendinimas yra galutinis valios tikslas. Tačiau kai tik jie patenkinami, tuojau pat persimaino ir todėl greitai užmirštami, tampa pasenę ir iš tikrųjų visada, nors to mes ir nepripažįstame, sudūla kaip išnykę vaiduokliai. Didelė laimė, jei dar lieka kažkas, ko galima norėti ir siekti, kad būtų palaikomas žaidimas, kai amžinai pereinama nuo troškimo prie jo patenkinimo ir nuo pastarojo prie naujo troškimo. Tai žaidimas, kurio greita eiga vadinama laime, o lėta – kančia. Jis reikalingas tam, kad neapimtų tas stingulys, kuris pasireiškia siaubingu, gyvenimą marinančiu nuoboduliu, blyškiu lūkesčiu, neturinčiu konkretaus objekto, pražūtingu languor. Dėl viso to valia ten, kur ją apšviečia pažinimas, visada žino, ko ji nori *dabar*, ko ji nori *čia*, bet niekada nežino, ko ji nori apskritai. Kiekvienas jos atskiras aktas turi tikslą. Tikslo neturi bendras valiojimas, panašiai, kaip bet koks atskiras gamtos reiškinys sąlygojamas pakankamos priežasties, kad atsirastų šioje vietoje ir šiuo metu, bet per jį pasireiškianti jėga priežasties neturi, nes ji yra daikto savaime, pagrindo neturinčios valios pasireiškimo pakopa. Vienintelė valios kaip visumos savižina yra vaizdinys kaipo visuma, visas stebimasis pasaulis. Jis yra valios objektiškumas, jos apsireiškimas, jos veidrodis. Tai, ką valia byloja šiuo pavidalu, bus mūsų tolesnio tyrinėjimo objektas*.

* Apie tai žr. antrojo tomo 28 sk.

T r e č i a   k n y g a

PASAULIS KAIP VAIZDINYS

A n t r a s   a p m ą s t y m a s

VAIZDINYS, NEPRIKLAUSOMAS NUO PAGRINDO PRINCIPO: PLATONIŠKOJI IDĖJA: MENO OBJEKTAS

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον·
καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον,
ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

[Kas yra tai, kas esti amžinai ir neturi pradžios?
Ir kas yra tai, kas atsiranda ir praeina,
bet iš tikrųjų niekada neturi būties?

Platon. *Timaeus*, 27 D]

§ 30

Pirmojoje knygoje mes parodėme pasaulį tik kaip grynąjį *vaizdinį;* antrojoje knygoje mes į jį pažvelgėme kitu aspektu ir pamatėme, kad jis yra *valia,* kuri pasirodė esanti vienintelė, kas yra pasaulis be to, kad jis yra vaizdinys. Remdamiesi šituo žinojimu, pasaulį kaip vaizdinį tiek jo visumos, tiek dalių požiūriu mes pavadinome *valios objektiškumu;* o tai reiškia: valia, tapusia objektu, t.y. vaizdiniu. Toliau dar prisiminkime, kad tokia valios objektyvacija turi daug, tačiau apibrėžtų pakopų, kuriomis nuosekliai augančiu aiškumu ir pilnatve valios esmė pereina į vaizdinį, t.y. pasirodo kaip objektas. Tose pakopose mes jau radome platoniškąsias idėjas, nes kaip tik šios pakopos yra apibrėžtos rūšys arba visų gamtos kūnų, tiek organinių, tiek neorganinių pirminės, nekintančios formos ir savybės, o kartu ir bendrosios jėgos, atsiskleidžiančios pagal gamtos dėsnius. Taigi visos tos idėjos pasirodo nesuskaičiuojamuose individuose bei atskirybėse ir santykiauja su jomis kaip pirmavaizdžiai su savosiomis kopijomis. Tokių individų įvairovė įsivaizduojama tik laiko ir erdvės dėka, o jų atsiradimas ir nyksmas – priežastingumo dėka. Visas šias formas mes pripažinome esant tik skirtingais pagrindo principo pavidalais, o jis yra bet kokio baigtinumo, bet kokios individuacijos pamatinis principas ir bendroji vaizdinio forma, kiek vaizdinys patenka į individui kaip tokiam būdingą pažinimą. O idėja šiam principui nepavaldi; todėl jai nebūdingas nei daugeriopumas, nei kaita. Individai, per kuriuos ji pasireiškia, yra nesuskaičiuojami, nuolat

atsiranda ir išnyksta, tuo tarpu ji lieka nekintama kaip vis ta pati, o pagrindo principas jai neturi jokios reikšmės. O kadangi šis principas yra forma, kuriai pavaldus bet koks subjektui būdingas pažinimas, nes subjektas pažįsta kaip *individas*, tai idėjos turi egzistuoti visiškai už subjektui būdingo pažinimo srities. Todėl jeigu idėjos turi tapti pažinimo objektu, tai šitai įmanoma tik iš pažinimo subjekto pašalinus individualumą. Dabar mes ir imsimės apibrėžčiau ir išsamiau aiškinti šitą dalyką.

§ 31

Tačiau pirmiausia dar tokia labai svarbi pastaba. Aš tikiuosi, kad antrojoje knygoje man pavyko įrodyti, jog tai, kas Kanto filosofijoje vadinama *daiktu savaime* ir ten pasirodo kaip tokia svarbi, tačiau tamsi ir paradoksali doktrina (ypač dėl to, kaip ją Kantas įveda, būtent – pagrindą išvesdamas iš to, kas pagrindžiama), kaip kliuvinys ir net kaip silpnoji jo filosofijos pusė, – tai, sakau aš, jeigu prie to eitume visai kitu, t.y. mūsų pasirinktu keliu, yra ne kas kita, kaip *valia* atitinkamai išplėsta ir apibrėžta šios sąvokos prasme. Be to, aš tikiuosi, kad po to, kas pasakyta anksčiau, niekas neabejos, kad šios valios, sudarančios pasaulio būtį-savaime, apibrėžtos objektyvacijos pakopos yra tai, ką Platonas vadino *amžinosiomis idėjomis*, arba nekintančiomis formomis (εἴδη), kurios buvo laikomos svarbiausia, tačiau kartu tamsiausia ir paradoksaliausia jo filosofijos dogma ir per šimtmečius buvo daugybės skirtingai galvojančių protų apmąstymų, ginčų, pajuokų ir pagarbos objektu.

Taigi, jei mums valia yra *daiktas savaime*, o idėja yra betarpiška tos valios objektyvacija tam tikroje pakopoje, tada paaiškėja, kad Kanto daiktas savaime ir Platono idėja, jam vienintelė ὄντως ὄν [tikroji būtis], – tie du dviejų didžiausių Vakarų filosofų didieji tamsūs paradoksai, – yra nors ir

netapatūs, tačiau labai giminingi ir skiriasi tik vienintele apibrėžtimi. Kaip tik todėl, kad, būdami vidujai darnūs ir giminingi, dėl nepaprastai skirtingų jų autorių individualybių jie skamba taip nevienodai, abu didieji paradoksai yra netgi pats geriausias vienas kito komentaras, nes jie panašūs į visai skirtingus kelius, vedančius prie *vieno* tikslo. Tai galima paaiškinti keliais žodžiais. Tai, ką sako Kantas, iš esmės yra štai kas: „Laikas, erdvė ir priežastingumas nėra daikto savaime apibrėžtys, o priklauso tik jo reiškiniui, nes jos yra ne kas kita, kaip mūsiškio pažinimo formos. O kadangi bet koks daugeriopumas, bet koks atsiradimas ir išnykimas galimas tik laike, erdvėje ir dėl priežastingumo, iš to kyla tai, kad ir jie būdingi tik reiškiniui, bet jokiu būdu ne daiktui savaime. Tačiau kadangi tos formos nulemia mūsiškį pažinimą, visas patyrimas yra tik reiškinio, o ne daikto savaime pažinimas, ir todėl patyrimo dėsniai negali būti taikomi daiktui savaime. Tai, kas pasakyta, apima net mūsiškį, savąjį Aš, ir mes jį pažįstame tik kaip reiškinį, o ne kaip tai, kas jis galėtų būti savaime". Štai koks Kanto mokymo turinys ir prasmė mūsų tyrinėjimui svarbiu požiūriu. O Platonas sako: „Šio pasaulio, pagaunamo mūsų juslėmis, daiktai visai neturi tikrosios būties: *jie visada tampa, tačiau niekada nesti;* jie turi tik santykinę būtį ir visi egzistuoja tik santykyje vienas su kitu ir šio santykio dėka, todėl visą jų būtį galima vadinti ir nebūtimi. Vadinasi, jie nėra tikrojo pažinimo objektai (ἐπιστήμη), nes šitaip pažinti galima tik tai, kas egzistuoja savaime ir sau ir visada esti vienodai; priešingai, jie yra tik manymo, sukeliamo pojūčių (δόξα μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου), [nuomonės, atsirandančios dėl neprotingo juslinio suvokimo], objektas. Kol mes apsiribojame jų suvokimu, mes panašūs į žmones, esančius tamsioje oloje ir taip tvirtai surištus, kad jie net galvos pasukti negali ir už jų degančios ugnies šviesoje ant prieš juos esančios sienos mato vien tikrų daiktų, nešamų tarp jų ir ugnies,

šešėlius. Negana to, ant tos sienos jie mato tik kitų žmonių ir net savo pačių šešėlius. Visa jų išmintis – iš anksto nusakyti patyrimu pagrįstą šešėlių slinkimo tvarką. O tai, kas tik ir gali būti pavadinta tikrąja būtimi (ὄντως ὄν), nes ji *visada esti, bet niekada netampa ir nepraeina,* kaip tik ir yra tikrieji šešėlių provaizdžiai. Tai amžinosios idėjos, visų daiktų pirminės formos. Joms nebūdingas joks *daugeriopumas,* kadangi kiekviena idėja savo esme yra viena, nes ji pati yra provaizdis, o jos kopijos arba šešėliai yra to paties pavadinimo, pavieniai, praeinantys tos pačios rūšies daiktai. Joms nebūdingas joks atsiradimas ir išnykimas, nes jos yra tikroji būtis, niekada netampanti ir nepraeinanti, kaip jos nykstančios kopijos. (Tačiau šios dvi negatyvios apibrėžtys suponuoja būtiną prielaidą, kad laikas, erdvė ir priežastingumas idėjoms neturi jokios reikšmės ir galiosenos, ir idėjos egzistuoja už jų.) Todėl tik jas įmanoma iš tikrųjų pažinti, nes tokio pažinimo objektas gali būti tik tai, kas egzistuoja visada ir visais atžvilgiais (taigi savaime), o ne tai, kas ir egzistuoja, ir neegzistuoja, priklausomai nuo požiūrio". Toks Platono mokymas. Visai akivaizdu ir nereikia toliau aiškinti, kad abiejų teorijų vidinė prasmė visiškai vienoda, kad jos abi regimąjį pasaulį traktuoja kaip reiškinį, kuris savaime yra niekingas ir reikšmę bei skolintą realumą gauna tik iš to, kas per jį reiškiasi (Kantui tai daiktas savaime, Platonui – idėja). Abiejų doktrinų požiūriu, pastarajai, tikrajai būčiai visiškai nebūdingos netgi pačios bendriausios ir esmingiausios reiškinio formos. Kad paneigtų tas formas, Kantas tiesiogiai jas išreiškė net abstrakčiais terminais ir atėmė iš daikto savaime laiką, erdvę bei priežastingumą kaip paprasčiausias reiškinio formas. Na, o Platonas nepasiekė aukščiausios šios minties išraiškos ir šias formas iš idėjų atėmė netiesiogiai, neigdamas, kad idėjoms būdinga tai, kas įmanoma tik šitų formų dėka, būtent vienalytės būties daugeriopumas, atsiradimas ir nyksmas. Nors tai ir

nebūtina, aš dar ir vaizdingai paaiškinsiu tą nuostabų ir svarbų tapatumą, pasiremdamas pavyzdžiu. Štai prieš mus gyvastingumu trykštantis gyvulys. Platonas pasakys: „Šis gyvulys turi ne tikrąją būtį, o tik regimąją; jis yra tik nuolatinis tapsmas, santykinė būtis, kurią galima pavadinti ir būtimi, ir nebūtimi. Tikrąją būtį turi tik idėja, kuri pasirodo per tą gyvulį ir yra gyvulys savaime (αὐτὸ τὸ θηρίον), nepriklausantis nuo nieko, bet egzistuojantis savaime ir sau (καθ' ἑαυτό, ἀεὶ ὡσαύτως) [savaime, visada tuo pačiu būdu; Platon: *Phaedo*, 78 D], netapęs, ne praeinantis, o nuolat tas pats (ἀεὶ ὄν, καὶ μηδέποτε οὔτε γιγνόμενον, οὔτε ἀπολλύμενον) [visada esantis, bet niekada nei atsirandantis, nei išnykstantis; pagal Platon: *Timaeus*, 27 D]. O kai mes tame gyvulyje pažįstame jo idėją, visiškai tas pat ir visai nesvarbu, ar prieš mus dabar yra šitas gyvulys, ar jo pirmtakas, gyvenęs prieš tūkstantį metų; be to, visai nesvarbu, ar jis esti čia, ar tolimoje šalyje, ar jis stovi prieš mus vienaip, ar kitaip, vienaip ar kitaip veikia, ir pagaliau – ar jis yra kaip tik šis, ar koks nors kitas savo rūšies individas: visa tai nesvarbu ir galioja tik reiškiniui; vien tik gyvulio idėja turi tikrąją būtį ir yra tikrojo pažinimo objektas". Taip pasakytų Platonas. Kantas pasakytų maždaug taip: „Šitas gyvulys yra reiškinys laike, erdvėje ir priežastingume, kurie visi kartu yra mūsiškiame sugebėjime pažinti glūdinčios apriorinės patyrimo galimybės sąlygos, o ne daikto savaime apibrėžtys. Todėl šis gyvulys, kiek mes jį suvokiame šiuo metu, šioje vietoje, kaip individas, atsiradęs rišliame patyrime, t.y. priežasčių ir padarinių grandinėje, ir todėl neišvengiamai praeinantis, yra ne daiktas savaime, o reiškinys, galiojantis tik mūsų pažinimo atžvilgiu. Norint jį pažinti tokį, koks jis gali būti savaime, vadinasi, nepriklausomai nuo laike, erdvėje ir priežastingume glūdinčių apibrėžčių, būtų reikalingas kitoks pažinimo būdas, o ne toks, kurį įmanoma pasiekti mums, juslėmis ir intelektu".

Kad Kanto kalbėseną dar labiau priartintume prie platoniškosios, galima pasakyti ir taip: laikas, erdvė ir priežastingumas yra tokia mūsų intelekto įranga, kurios dėka iš tikrųjų esanti tik *vientisa* bet kokios rūšies esybė mums pasirodo kaip vienarūšių, vis iš naujo atsirandančių ir išnykstančių begalinėje sekoje būtybių daugis. Daiktų pagava šitokios įrangos dėka yra *imanentinė;* o toji pagava, kurią lydi ją lemiančių sąlygų suvokimas, yra *transcendentalinė*. Pastaroji pasiekiama in abstracto, grynojo proto kritika. Tačiau kaip išimtis ji gali atsirasti ir intuityviai. Šie žodžiai yra mano papildymas, kurį aš pasistengsiu paaiškinti kaip tik šioje, trečiojoje knygoje.

Jeigu kada nors būtų buvęs suprastas ir perimtas Kanto mokymas, jei nuo Kanto laikų būtų buvęs suprastas Platonas, jeigu būtų tiksliai ir rimtai apmąstyta abiejų didžiųjų mokytojų doktrinų vidinė prasmė ir turinys, užuot žaidus pirmojo techniniais terminais ir parodijavus antrojo stilių, tai tikriausiai jau seniai būtų suprasta, kokiu žymiu mastu sutaria abu didieji išminčiai ir kad abiejų doktrinų tikroji prasmė ir galutinis tikslas yra visiškai tas pat. Tada Platono nuolat nelygintų ne tik su Leibnizu, kurio visai nepalytėjo Platono dvasia, bet ir su vienu dar gyvenančiu žymiu ponu,* tarsi norėdami pasityčioti iš didžiojo senovės mąstytojo šešėlio; ir apskritai būtų pasistūmėta gerokai toliau nei dabar, arba priešingai, nebūtų nužengta atgal taip gėdingai toli, kaip tai atsitiko per paskutiniuosius keturiasdešimt metų. Tada nebūtų leistasi, kad kvailintų tai vienas, tai kitas tuščiažodžiautojas, ir šitaip reikšmingai prasidėjęs XIX amžius Vokietijoje nebūtų atvertas filosofinių farsų, vaidinamų ant Kanto kapo (kaip kartais senovėje, laidojant artimuosius) ir davusių dingstį visai teisėtoms kitų

* Friedrichas Heinrichas Jacobi

nacijų patyčioms, nes rimtiems ir net ceremoningiems vokiečiams tokie dalykai visai netinka. Bet autentiškų filosofų tikroji publika yra tokia negausi, kad ištisi šimtmečiai tik labai šykščiai atseikėja jiems net juos suprantančių mokinių. Εἰσὶ δὴ ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ γε παῦροι*. (Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci.) [Daugelis nešiojasi tirsus, bet nedaugelis tampa Bakchantais.] Platon: *Phaedo*, 69 C; Ἡ ἀτιμία φιλοσοφία διὰ ταῦτα προσπέπτωκεν, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς ἅπτονται· οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους. (Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingunt: neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda.) [Mūsų laikų klaida ir filosofijos negerbimo priežastis yra ta, kad filosofijos imasi jos neverti žmonės: jos turėtų imtis ne žemi, o kilnūs žmonės[10].] Platon [*Res publica*, 7, 535 C].

Buvo vaikomasi žodžių, tokių žodžių kaip „vaizdiniai a priori, nepriklausomai nuo patyrimo pažinios stebėjimo ir mąstymo formos, grynojo intelekto pirminės sąvokos" ir t.t., ir tada buvo klausiama, ar Platono idėjos, kurios juk irgi yra pirminės sąvokos, o, be to, dar ir prisiminimai apie tikroviškai esančių daiktų būties stebėjimą iki gyvenimo, nėra tas pat, kaip kantiškosios stebėjimo ir mąstymo formos, kurios a priori glūdi mūsų sąmonėje? Šitos visai skirtingos doktrinos, kantiškoji – apie formas, individui būdingą pažinimą apribojančias reiškiniu – ir platoniškoji – apie idėjas, kurių pažinimas aiškiai paneigia tas formas, – šitos šiuo požiūriu diametraliai priešingos doktrinos, tik todėl, kad jos šiek tiek panašios savo terminais, buvo įdėmiai lyginamos, dėl jų buvo tariamasi ir ginčijamasi dėl jų tapatumo ir pagaliau buvo nuspręsta, kad jos vis dėlto netapačios, ir

* [Orfinė patarlė]

prieita išvada, kad Platono idėjų teorija ir kantiškoji proto kritika neturi visiškai nieko bendro.* Tačiau pakaks apie tai.

§ 32

Iš mūsų ankstesnių svarstymų išaiškėjo, kad nepaisant viso vidinio giminiškumo tarp Kanto ir Platono ir vienodo jųdviejų numanomo tikslo ar pasaulėžiūros, paskatinusios juos filosofuoti ir juos vedusios, idėja ir daiktas savaime nėra visiškai tas pat. Priešingai, mūsų požiūriu idėja yra tik betarpiškas ir todėl adekvatus daikto savaime objektiškumas, o daiktas savaime yra *valia,* – valia, kol ji dar neobjektyvuota ir netapusi vaizdiniu. Juk kaip tik pagal Kantą daiktas savaime turi nepriklausyti nuo bet kokių pažinimui kaip tokiam būdingų formų. Ir (kaip aš parodžiau *Priede*) Kantas klydo, šioms formoms nepriskirdamas visų pirma *objekto–būties–subjektui,* nes kaip tik ji yra pirminė ir bendriausia bet kokio reiškinio, t.y. vaizdinio, forma. Todėl Kantas turėjo daiktui savaime aiškiai nepriskirti objektiškumo, ir tai būtų jį apsaugoję nuo didelio, anksti pastebėto nenuoseklumo. Priešingai, platoniškoji idėja būtinai yra objektas, kažkas pažinaus, vaizdinys, ir būtent todėl, tačiau tik todėl ji skiriasi nuo daikto savaime. Ji nusikračiusi tik antrinių reiškinio formų, kurias visas mes suprantame kaip pagrindo principą, arba, tiksliau, ji dar neįėjusi į tas formas. Tačiau pirminę ir pačią bendriausią formą ji išsaugojo. Tai vaizdinio apskritai, objekto būties subjektui forma. Jai pavaldžios formos (kurių bendriausia išraiška yra pagrindo principas) kaip tik yra tai, kas idėją padaugina į atskirus ir praeinančius individus, kurių skaičius idėjos atžvilgiu visiškai nesvarbus. Tad pagrindo principas yra toji forma,

* Žr., pvz., Friedricho Bouterwecko *Immanuel Kant, ein Denkmal,* S. 49 ir Buhle: *Geschichte der Philosophie,* Bd.6, S. 802–815 ir 823.

į kurią įeina idėja, patekdama į subjektui kaip individui būdingą pažinimą. Pavienis, pagal pagrindo principą pasireiškiantis daiktas kaip tik todėl yra tik netiesioginė daikto savaime (kuris yra valia) objektyvacija; tarp daikto savaime ir pavienio daikto dar įsiterpia idėja, kaip vienintelis betarpiškas valios objektiškumas, nes ji neprisiėmė kitos, pažinimui kaip tokiam būdingos formos, išskyrus vaizdinio, t.y. objekto būties subjektui formą. Štai kodėl tik idėja ir yra valios arba daikto savaime *adekvačiausias objektiškumas.* Ji yra net visas daiktas savaime, tačiau tik vaizdinio pavidalu. Ir kaip tik tai nulemia didelį Platono ir Kanto gimininingumą, nors, sprendžiant labai griežtai, tai, apie ką jie šneka, nėra visai tas pat. Tuo tarpu pavieniai daiktai nėra visiškai adekvatus valios objektiškumas, šiuo atveju sudrumstas tų formų, kurių bendra išraiška yra pagrindo principas, formų, kurios vis dėlto yra pažinimo sąlyga, kiek šitaip pažinti gali individas kaip toks. Jei leistina daryti išvadas iš neįmanomos prielaidos, tai galima tarti, kad mes faktiškai pažintume nebe atskirus daiktus, ne įvykius, ne pokyčius, ne daugeriopumą, bet grynu, nesudrumstu pažinimu pagautume tik idėjas, tik tos vieningos valios objektyvacijų laiptus, ir todėl mūsų pasaulis mums būtų Nuns stans [sustingęs „dabar", nuolatinė dabartis; Albertus Magnus: *Summa theologiae,* 1, tractatus 5, quaestio 22], jeigu mes, kaip pažinimo subjektai, kartu nebūtume individai, t.y. jeigu mūsų intuicija nebūtų sąlygota mūsiškio kūno, iš kurio įspūdžių ji kyla ir kuris pats yra tik konkretus valiojimas, valios objektiškumas, t.y. objektas tarp objektų, ir kaip toks gali įeiti į pažįstančiąją sąmonę tik per pagrindo principo formas, vadinasi, jau suponuoja ir šitaip įveda laiką ir visas kitas formas, išreiškiamas šio principo. Laikas yra tik padalintas ir sudaužytas vaizdas, per kurį individualiai esybei pasirodo idėjos. O pačios idėjos esti už laiko ir todėl yra

amžinos. Todėl Platonas ir sako, kad laikas yra judrus amžinybės vaizdinys: αἰῶνος εἰκὼν κινητὴ ὁ χρόνος [pagal Platon: *Timaeus,* 37 D]*.

§ 33

Kadangi mes kaip individai neturime kitokio pažinimo, išskyrus tą, kuris pavaldus pagrindo principui, o ši forma neapima idėjų pažinimo, neabejotina, kad, jei mums įmanoma nuo pavienių daiktų pažinimo pereiti prie idėjų pažinimo, tai šitai galima tik tada, kai subjekte įvyksta permaina, atitinkanti didelį viso objekto pobūdžio pasikeitimą ir jam analogiška. Šios permainos dėka subjektas, kiek jis pažįsta idėją, jau nebėra individas.

Iš ankstesnės knygos prisimename, kad pažinimas apskritai pats priklauso valios objektyvacijai jos aukščiausiose pakopose ir jautrumas, nervai, smegenys, kaip ir kitos organinės būtybės dalys, yra tik valios išraiška šioje jos objektiškumo pakopoje. Todėl jų dėka atsirandantis vaizdinys irgi skirtas tarnauti valiai, kaip priemonė (μηχανή) pasiekti jos dabar jau sudėtingesniems (πολυτελέστερα) tikslams, išsaugoti būtybę, turinčią įvairių poreikių. Taigi pirmapradiškai ir savo esme pažinimas visiškai palenktas tarnauti valiai, ir panašiai kaip tiesioginis objektas, per priežastingumo dėsnį tampantis pažinimo išeities tašku, yra tik objektyvuota valia, taip ir bet koks pažinimas, pavaldus pagrindo principui, stipriau ar silpniau siejasi su valia Juk individas savo kūną suvokia kaip objektą tarp objektų, su kuriais sueina į įvairius santykius bei ryšius pagal pagrindo principą ir kurių stebėjimas dėl šios priežasties visada, trumpesniu ar ilgesniu keliu, jį sugrąžina prie savojo kūno, vadinasi, ir prie savosios valios. Kadangi tokį objektų santykį su kūnu, o per jį ir su valia, nustato pagrindo principas,

* Apie tai žr. antrojo tomo 29 sk.

tai ir pažinimas, tarnaujantis valiai, sieks tik vieno – objektuose tirti kaip tik tuos santykius, kuriuos nustato pagrindo principas, t.y. nagrinėti įvairiausius jų ryšius erdvėje, laike ir priežastingume. Juk tik dėl jų objektas individui yra *įdomus*, t.y. susijęs su valia. Todėl valiai tarnaujantis pažinimas objektuose iš tikrųjų nepagauna nieko kito, išskyrus jų santykius, pažįsta objektus tik tiek, kiek jie egzistuoja šiuo metu, šioje vietoje, esant šioms sąlygoms, dėl šių priežasčių, šitaip veikdami, žodžiu, kaip pavienius daiktus; ir jeigu pašalintume visus tuos santykius, tai pažinimui išnyktų ir patys objektai, nes nieko kito juose ir nebuvo pažinta. Mes negalime nuslėpti ir to, kad tai, ko daiktuose ieško mokslai, iš esmės irgi yra ne kas kita, kaip visa tai, apie ką kalbėjome, būtent daiktų santykiai, laiko ir erdvės sąlygos, natūralių pokyčių priežastys, formų lyginimas, įvykių motyvai, žodžiu, vien tik santykiai. Mokslų skirtumą nuo kasdienio pažinimo lemia tik jų forma, sistemingumas, tai, kad jie palengvina pažinimą, per sąvokų subordinaciją visas atskirybes susiedami į bendrybę ir šitaip pasiekdami pažinimo pilnatvės. Bet koks santykis pats egzistuoja tik reliatyviai: pavyzdžiui, bet kokia būtis laike, kita vertus, yra ir nebūtis, nes laikas yra tik tai, kieno dėka tam pačiam daiktui gali būti priskirtos priešingos apibrėžtys. Todėl kiekvienas reiškinys laike ir egzistuoja, ir neegzistuoja, nes tai, kas jo pradžią atskiria nuo pabaigos, yra tik laikas, savo esme kažkas nykstančio, nepastovaus ir santykiško, čia vadinamo trukme. O laikas yra pati bendriausioji pažinimo, tarnaujančio valiai, objektų forma ir likusių jo formų prototipas.

Paprastai pažinimas lieka palenktas tarnauti valiai; jis ir atsirado šiai tarnystei ir netgi išauga iš valios, tarsi galva iš liemens. Gyvūnuose šios pažinimo tarnystės valiai niekada neįmanoma pašalinti. Žmogaus atveju toks pašalinimas įmanomas tik kaip išimtis, ir tai mes netrukus pagvildensime

išsamiau. Šis skirtumas tarp žmogaus ir gyvulio išoriškai pasirodo santykio tarp galvos ir liemens skirtumu. Žemesniųjų gyvūnų galva ir liemuo dar visiškai suaugę; visų jų galva nukreipta į žemę, kur guli valios objektai; net aukštesniųjų gyvūnų galva ir liemuo daug labiau susilieję į vieną daiktą, negu žmogaus, kurio galva laisvai vainikuoja kūną ir yra tik jo nešiojama, bet jam netarnauja. Aukščiausiu mastu šį žmogaus pranašumą išreiškia Belvederio Apolonas: į tolumas žvelgiančio mūzų dievo galva taip laisvai laikosi ant pečių, kad atrodo visai atskirta nuo kūno ir jam nebepavaldi.

§ 34

Kaip sakyta, galimas (tačiau tik kaip išimtis) perėjimas nuo paprasto pavienių daiktų pažinimo prie idėjos pažinimo įvyksta staiga, kai pažinimas išsilaisvina iš tarnystės valiai ir dėl to subjektas nustoja būti tik individualus ir tampa grynu bevaliu subjektu pažinimo, kuris jau nebepavaldus pagrindo principui ir nebeieško santykių, bet nurimsta ir ištirpsta gilioje jam duoto objekto, nebesisiejančio su kokiu nors kitu objektu, kontempliacijoje.

Norint tai paaiškinti, reikalingas išsamus apmąstymas, ir kol kas reikia nesistebėti tuo, kas čia atrodo keista: visa tai išnyks savaime, kai bus suprasta visa šiame veikale dėstoma mintis.

Kai, pakylėti dvasios jėgos, mes atsisakome įprastinio daiktų stebėjimo būdo ir, nebepavaldūs pagrindo principui, nustojame aiškintis vien tik daiktų tarpusavio santykius, kurių galutinis tikslas visada yra jų santykis su mūsiške valia, vadinasi, daiktuose stebime nebe kur, kada, kodėl ir kam, o tik jų *kas* ir netgi abstrakčiam mąstymui, proto sąvokoms, nebeleidžiame užvaldyti mūsų sąmonės; kada, atsisakę viso šito, visa savo dvasios jėga atsiduodame stebėjimui, visiškai jame ištirpdami ir visą mūsų sąmonę

užpildome ramia prieš mus esančio gamtos objekto kontempliacija, nesvarbu, kas būtų tas objektas, kraštovaizdis, medis, uola, pastatas ar kas nors kita; kai, pagal gilią prasmę turintį vokišką posakį, visiškai *prarandame* save atsiduodami objektui, t.y. užmirštame savo individualumą, savo valią ir išliekame tik kaip grynas subjektas, šviesus objekto veidrodis, ir todėl mums atrodo, kad objektas esti vienas pats ir nesama ko nors, kas jį suvoktų, ir jau nebegalime stebinčiojo atskirti nuo stebėjimo, tačiau abu tampa viena, nes visa sąmonė visiškai užpildyta ir apimta vienintelio stebimojo vaizdo; kai, vadinasi, objektas šia prasme nebesusijęs jokiais santykiais su kuo nors už savęs, o subjektas nebesaistomas jokių santykių su valia,– tada tai, kas pažįstama tokiu būdu, yra jau ne pavienis daiktas kaip toks, o *idėja,* amžinoji forma, betarpiška valios objektyvacija šioje pakopoje. Ir todėl pasinėręs į tokį stebėjimą subjektas jau nebėra individas, nes individas jau ištirpo tokiame stebėjime. Tai jau yra *grynas,* bevalis, beskausmis, belaikis *pažinimo subjektas.* Šis kol kas toks keistas dalykas (kuris, kaip man gerai žinoma, patvirtina Thomaso Paine'o posakį „du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas" [nuo didingumo iki juokingumo tik vienas žingsnis]) toliau taps vis aiškesnis ir ne toks keistas. Tą patį mintyje turėjo ir Spinoza, parašydamas: „mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit" [dvasia yra amžina, kai tik ji daiktus suvokia amžinybės požiūriu] (*Ethica,* 5, prop. 31, schol).* Tokioje kontempliacijoje pavienis daiktas iškart tampa savosios rūšies *idėja,* o stebintis individas – *grynu pažinimo subjektu.* Individas kaip toks pažįsta tik pavienius daiktus, grynas pažinimo

* Čia gvildenamam pažinimo būdui išsiaiškinti aš rekomenduoju perskaityti ir tai, ką Spinoza kalba ten pat, lib. 2, prop. 40, schol. 2, taip pat lib. 5, prop. 25–38 apie „cognitione tertii generis, sive intuitiva" [trečios rūšies pažinimą arba intuiciją]; ir ypač prop. 29, schol.; prop. 36, schol. ir prop. 38 demonstr. et schol.

subjektas – tik idėjas. Juk individas yra pažinimo subjektas tam tikro atskiro valios pasireiškimo atžvilgiu ir jam tarnauja. Šitas pavienis valios pasireiškimas kaip toks pavaldus pagrindo principui visais jo pavidalais, todėl bet koks su juo susijęs pažinimas irgi pavaldus pagrindo principui, ir valiai netinka joks kito tipo pažinimas, išskyrus tokį, kurio vienintelis objektas visada yra santykiai. Pažįstantis individas kaip toks ir jo pažintas pavienis daiktas egzistuoja kur nors, kada nors ir yra priežasčių bei padarinių grandinės grandis. Grynas pažinimo subjektas ir jo koreliatas, idėja, išsilaisvino nuo visų šitų pagrindo principo formų: laikas, vieta, individas, kuris pažįsta, ir individas, kuris pažįstamas, jiems neturi jokios reikšmės. Tik kai pažįstantis individas anksčiau aprašytu būdu pakyla ir tampa grynu pažinimo subjektu, o kartu pakelia ir stebimąjį objektą, tampantį idėja, grynu ir išbaigtu pavidalu pasirodo *pasaulis kaip vaizdinys* ir įvyksta visiška valios objektyvacija, nes tik idėja yra valios *adekvatus objektiškumas*. Idėja irgi apima objektą ir subjektą, nes jiedu yra jos vienintelė forma. Tačiau joje tarp subjekto ir objekto nusistovi visiška pusiausvyra: ir kaip objektas čia yra ne kas kita, kaip subjekto vaizdinys, taip ir subjektas, visiškai ištirpdamas stebimajame objekte, pats tampa tuo objektu, nes visa sąmonė jau yra ne kas kita, kaip pats aiškiausias objekto vaizdas. Kaip tik šita sąmonė, jeigu įsivaizduotume, kad joje paeiliui praslenka visos idėjos arba valios objektiškumo pakopos, iš tikrųjų ir sudaro visą *pasaulį kaip vaizdinį*. Visų laikų ir erdvių pavieniai daiktai yra ne kas kita, kaip pagrindo principo (individų kaip tokių pažinimo formos) suskaidytos, o todėl sudrumstu grynuoju objektiškumu paženklintos idėjos. Kaip, pasirodant idėjai, joje jau neįmanoma subjekto atskirti nuo objekto, nes tik dėl jų abipusio persipynimo bei įsismelkimo ir atsiranda toji idėja, adekvatus valios objektiškumas, tikrasis pasaulis kaip vaizdinys, taip ir pažįstantysis ir pažinusis individai, kaip daiktai savaime,

irgi nebeatskiriami vienas nuo kito. Juk jeigu visai atitrūktume nuo šito tikrojo *pasaulio kaip vaizdinio,* neliktų nieko, išskyrus *pasaulį kaip valią.* Valia yra idėjos būtis-savaime, kurią idėja visiškai objektyvuoja. Be to, valia yra ir pavienio daikto bei jį pažįstančio individo, kurie ją objektyvuoja ne visiškai, būtis-savaime. Kaip valia už vaizdinio ir visų jo formų, ji yra ta pati ir kontempliuojamame objekte, ir individe, kuris, pakildamas į tokią kontempliaciją, suvokia save kaip gryną subjektą. Todėl objektas ir subjektas savaime nesiskiria vienas nuo kito, nes savaime jie yra valia, kuri čia pažįsta save, ir tik dėl būdo, kuriuo vyksta tas pažinimas, t.y. tik reiškinyje, dėl jo formos, pagrindo principo, esama daugeriopumo ir skirtingybių. Kaip be objekto, be vaizdinio aš nesu pažįstantis subjektas, o tik gryna akla valia, taip, kita vertus, be manęs kaip pažinimo subjekto pažinus daiktas yra ne objektas, o tik grynoji valia, aklas veržlumas. Toji valia savaime, t.y. be vaizdinio, sutampa su manąja valia. Tik pasaulyje kaip vaizdinyje, kurio būtina forma mažų mažiausiai yra subjektas ir objektas, mes išsiskiriame vienas su kitu, kaip pažinusis ir pažįstantysis individai. Kai tik pažinimas, pasaulis kaip vaizdinys, pašalinamas, apskritai nebelieka nieko kito, išskyrus grynąją valią, aklą veržlumą. Kad valia įgytų objektiškumą, taptų vaizdiniu, kartu būtini tiek subjektas, tiek ir objektas. Tačiau kad tas objektiškumas būtų grynas, tobulas, adekvatus valios objektiškumas, būtinas objektas kaip idėja, laisva nuo pagrindo principo formų, ir subjektas kaip grynas pažinimo subjektas, laisvas nuo individualumo ir tarnystės valiai.

Kas nusakytu būdu taip įsigilino į gamtos stebėjimą ir jame išnyko, kad dar esti tik kaip grynas pažįstantis subjektas, tas betarpiškai suvokia, kad kaip toks subjektas jis yra pasaulio ir visos objektyvios būties palaikytojas, sąlyga, nes būtis dabar jam pasirodo kaip kažkas priklausoma nuo jo paties egzistavimo. Vadinasi, gamtą jis įtraukia į save ir

ją suvokia tik kaip savo esybės akcidenciją. Šia prasme Byronas sako:

Are not the mountains, waves and skies, a part
Of me and of my soul, as I of them?

[Ar kalnai, bangos, dangus nėra
Dalis manęs, manosios sielos, o aš – ar ne dalis jų?
Childe Harold, 3, 75]

Tačiau kaipgi tas, kuris tai jaučia, priešingai nepraeinančiai gamtai gali laikyti save absoliučiai praeinančiu? Jį veikiau apims tokia sąmonė, apie kurią kalbama Vedų Upanišadose: „Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est". [Aš esmi visi tie kūriniai, ir be manęs nesama nieko.] (*Oupnekhat* [editio Anquetil Duperon] 1, 122).*

§ 35

Kad giliau įsismelktume į pasaulio esmę, būtinai reikia išmokti skirti valią kaip daiktą savaime nuo jos adekvataus objektiškumo, o be to, skirti atskiras pakopas, kuriose valia pasirodo aiškiau ir visapusiškiau, t.y. pačias idėjas nuo paprasto idėjų reiškimosi per pagrindo principo, to riboto individams būdingo pažinimo būdo, formą. Tada teks pritarti Platonui, kuris tikrąją būtį priskiria tik idėjoms, tuo tarpu daiktams erdvėje ir laike, šitam individui realiam pasauliui, pripažįsta tik regimąją, šešėlinę egzistenciją. Tada pamatytume, kad ta pati idėja atsiveria per daugybę individų ir pažįstantiems individams atveria savo esmę tik dalimis, vieną pusę po kitos. Tada ir pačią idėją atskirtume nuo

* Apie tai žr. antrojo tomo 30 sk.

to būdo, kuriuo jos reiškinys įsismelkia į individo stebėjimo lauką, ir idėją pripažintume esant esmingą, o reiškinį – neesmingą. Apžvelkime tai, pasitelkdami pavyzdžius, iš pradžių smulkmenose, po to stambiu planu. Kai slenka debesys, jų sudaromos figūros jiems nėra esmingos, neturi jokios reikšmės. Tačiau tai, kad jie yra tiršta migla, kurią vėjo pūtimas sutirština, nuneša, išplečia ir sudrasko – tai yra jų prigimtis, juose besiobjektyvuojančių jėgų esmė, jų idėja. O atsitiktinės figūros egzistuoja tik kiekvienam individualiam stebėtojui. Upokšniui, tekančiam per akmenis, nesvarbūs ir neesmingi sūkuriai, bangos, putos, kurias jis sukelia. Tačiau tai, kad jis pavaldus sunkio jėgai ir yra nestandus, visiškai judrus, beformis, skaidrus skystis – tai sudaro jo esmę, tai, *stebimojo pažinimo* požiūriu, yra jo idėja. O tie upokšnio vaizdiniai egzistuoja tik mums, kol mes pažįstame kaip individai. Ledas ant lango stiklo nusėda pagal kristalizacijos dėsnius, kurie atskleidžia čia besireiškiančios gamtos jėgos esmę, parodo idėją. Bet medžiai ir paukščiai, kuriuos jis čia suformuoja, neesmingi ir egzistuoja tik mums. Tai, kas pasireiškia debesyse, upokšnyje ir kristale, yra silpniausias aidas tos valios, kuri aiškiau pasirodo augale, dar aiškiau – gyvulyje ir aiškiausiai – žmoguje. Tačiau tik tai, kas *esminga* visoms toms jos objektyvacijos pakopoms, sudaro *idėją*. Tuo tarpu jos išsiskleidimas, kurio dėka ji pagrindo principo pavidalais išsiskaido į įvairius ir daugiapusius reiškinius, idėjai yra neesmingas ir nulemtas tik individui būdingo pažinimo būdo ir tik individui yra tikrovė. Tas pat neišvengiamai galioja ir išsiskleidimui tos idėjos, kuri yra pilnatviškiausias valios objektiškumas. Vadinasi, žmonijos istorija, įvykių srautas, epochų kaita, įvairios žmogaus gyvenimo formos įvairiose šalyse ir skirtinguose šimtmečiuose – visa tai yra tik atsitiktinė idėjos pasireiškimo forma ir priklauso ne jai pačiai, kur glūdi vien adekvatus valios objektiškumas, o tik reiškiniui, patenkančiam į

individui būdingo pažinimo lauką; pačiai idėjai visa tai yra taip svetima, neesminga ir nesvarbu kaip debesims figūros, upokšniui – jo verpetų ir putų forma, ledui – jo medžiai ir paukščiai.

Kas visa tai gerai suprato ir sugeba valią skirti nuo idėjos, o idėją – nuo jos pasireiškimo, tam pasaulio įvykiai turės reikšmę tik tiek, kiek jie yra raidės, iš kurių gali būti išskaityta žmogaus idėja. Bet patys savaime jie beprasmiai. Jis netikės kartu su kitais žmonėmis, kad laikas atneša iš tikrųjų kažką nauja ir reikšminga, kad per laiką ir laike atsiranda kažkas absoliučiai tikroviška ar kad pats tasai laikas, kaip visuma, turi pradžią ir pabaigą, planą ir raidą ir kad jo galutinis tikslas – aukščiausia paskutiniosios, trisdešimt metų gyvenančios kartos tobulybė (pagal jų matus). Ir todėl kartu su Homeru jis nesišauks visų Olimpo dievų, kad jie kreiptų įvykius laike, ir kartu su Ossianu debesų figūrų nelaikys individualiomis būtybėmis. Juk, kaip sakyta, ir įvykiai, ir figūros per jas besireiškiančios idėjos atžvilgiu turi vienodą reikšmę. Įvairiose žmogaus gyvenimo formose ir nuolatinėje įvykių kaitoje pastovumą ir esmę jis įžvelgs tik idėjoje, kurioje valia gyventi labiausiai objektyvuojasi ir kuri savo skirtingas puses parodo per žmonių giminės savybes, aistras, paklydimus ir pranašumus – egoizmą, neapykantą, meilę, drovumą, narsą, lengvabūdiškumą, bukumą, klastą, sąmojingumą, genialumą ir t.t. Visi tie dalykai, susiliedami ir susidėstydami į tūkstančius įvairiausių pavidalų (individų), nuolat kuria didžiąją ir mažąją pasaulio istoriją ir, beje, visai nesvarbu, kas visa tai išjudina – riešutai ar karūnos. Pagaliau jis supras, kad pasaulis panašus į Gozzi dramas, kur nuolat pasirodo tie patys asmenys, turintys vienodus ketinimus ir vienodą likimą. Žinoma, motyvai ir įvykiai kiekvienoje pjesėje kitokie, bet įvykių dvasia ta pati. Vienos pjesės veikėjai nieko nežino apie įvykius kitoje pjesėje,

nors patys joje dalyvavo. Štai kodėl daug ką patyręs ankstesnėse pjesėse, Pantalonė netapo vikresnis ar dosnesnis, Tartalija – sąžiningesnė, Brigela – širdingesnė, o Kolombina – doresnė.

Jei mums kada nors būtų leista aiškiaregiu žvilgsniu įsismelkti į galimybės karalystę ir apžvelgti visas priežasčių ir padarinių grandines, jeigu iškiltų žemės dvasia ir mums parodytų vaizdus nuostabiausių individų, pasaulio švyturių ir herojų, kuriuos atsitiktinumas pražudė dar jiems nepradėjus veikti; jeigu ji po to parodytų didžiuosius įvykius, kurie būtų pakeitę pasaulio istoriją ir sukėlę aukščiausios kultūros ir apšvietos periodus, bet kurie, tik užgimdami, buvo užgniaužti kokio aklo atsitiktinumo, menkiausios smulkmenos; jei pagaliau ji mums parodytų nuostabias didžiųjų individų galias, kurios būtų apvaisinusios ištisas epochas, bet kurias jie, veikiami paklydimo ar aistros ir spaudžiami būtinybės, tuščiai iššvaistė nevertingiems ir bergždiems dalykams arba žaidimams; jeigu mes visa tai pamatytume, tai pasibaisėtume ir apraudotume pražuvusias ištisų epochų brangenybes. Tačiau žemės dvasia nusišypsotų ir tartų: „Šaltinis, iš kurio trykšta individai ir jų galios, neišsemiamas ir begalinis kaip laikas ir erdvė, nes jie, kaip tos visų reiškinių formos, irgi yra tik valios pasireiškimas, jos regimybė. Joks baigtinis matas negali apimti šio begalinio šaltinio. Todėl kiekvieno įvykio ar kūrinio, užgniaužto užuomazgoje, naujam gimimui atverta nė kiek ne mažesnė begalybė. Šiame reiškinių pasaulyje neįmanoma nei tikroji prarastis, nei tikras laimėjimas. Esama tik valios: ji – daiktas savaime, ji – visų reiškinių šaltinis. Jos savižina ir jos nulemtas teigimas arba neigimas yra vienintelis įvykis savaime".*

* Šio paskutinio sakinio neįmanoma suprasti, nesusipažinus su kita knyga.

§ 36

Įvykių giją stebi istorija: ji yra pragmatiška, nes išveda juos pagal motyvacijos dėsnį, o šis dėsnis lemia besireiškiančią valią ten, kur ji apšviesta pažinimo. Ant žemesniųjų valios objektiškumo pakopų, kur ji veikia dar nepažindama, jos reiškinių kitimo dėsnius stebi gamtotyra kaip etiologija, o tai, kas juose yra pastovu – gamtotyra kaip morfologija, kuri savo beveik beribę užduotį palengvina, pasitelkdama sąvokas, pagaudama bendrybę, kad iš jos galėtų išvesti atskirybę. Pagaliau grynąsias formas, per kurias subjekto kaip individo pažinimui reiškėsi idėjos, išskaidytos į daugeriopumą, t.y. laiką ir erdvę, stebi matematika. Visa tai, kieno bendras pavadinimas yra mokslas, remiasi įvairiomis pagrindo principo formomis, ir visų šių žinių objektas yra reiškinys, jo dėsniai, ryšiai ir iš jų atsirandantys santykiai. Tačiau kokios rūšies pažinimas stebi tai, kas egzistuoja anapus ir nepriklausomai nuo bet kokių santykių, vienintelę tikrąją pasaulio esmę, tikrąjį jo reiškinių turinį, nepavaldų jokiam kitimui ir todėl visais laikais pažįstamą vienodai teisingai, žodžiu, *idėjas*, kurios yra betarpiškas ir adekvatus daikto savaime, valios objektiškumas? Tai *menas* – genijaus kūrinys. Jis pavaizduoja grynąja kontempliacija pagautas amžinąsias idėjas, tai, kas esminga ir tvaru visuose pasaulio reiškiniuose, ir priklausomai nuo medžiagos, kurią panaudodamas jis jas atkartoja, tai yra vaizduojamasis menas, poezija arba muzika. Vienintelis jo šaltinis yra idėjų pažinimas; vienintelis jo tikslas – tą pažinimą perteikti. Mokslas, sekdamas įkandin nenutrūkstamo ir nepastovaus ketveriopų priežasčių ir padarinių srauto, pasiekęs kokį nors tikslą eina vis tolyn ir tolyn ir niekada negali pasiekti nei galutinio tikslo, nei visiško pasitenkinimo, kaip neįmanoma bėgant pasiekti taško, kur debesys susiliečia su horizontu, o menas, priešingai, visada yra prie tikslo. Juk jis savo kontempliacijos objektą išplėšia iš pasaulio įvykių srauto ir, jį izoliuodamas,

pastato priešais save: ir šitas pavienis reiškinys, kuris gyvenimo sraute buvo tik nykstanti maža dalelė, menui yra visumos atstovas, begalinio daugio, išsiskleidžiančio erdvėje ir laike, ekvivalentas; kaip tik todėl menas ir susitelkia prie šios atskirybės: jis sustabdo laiko ratą, jam nebeegzistuoja santykiai; tik tai, kas esminga, – idėja – yra jo objektas. Todėl meną mes galime apibūdinti tiesiog kaip *daiktų stebėjimo būdą, nepriklausantį nuo pagrindo principo,* priešingą tokiam daiktų stebėjimui, kuris remiasi šituo dėsniu ir kuris nurodo patyrimo ir mokslo kelią. Antrasis stebėjimo būdas gali būti palygintas su begaline horizontalia linija, o pirmasis – su tą liniją bet kuriame taške kertančia vertikale. Pagrindo principu remiasi intelektinis stebėjimo būdas, kuris vienintelis galioja tiek praktiniame gyvenime, tiek ir moksle; tuo tarpu tas, kuris nukrypsta nuo minėto principo turinio, yra genialusis stebėjimo būdas, – vienintelis, galiojantis mene. Pirmasis stebėjimo būdas būdingas Aristoteliui, antrasis, kalbant apskritai, – Platonui. Pirmasis būdas panašus į galingą uraganą, kuris lekia be pradžios ir tikslo, viską lenkia, drasko ir nusineša su savimi; antrasis panašus į ramų saulės spindulį, kuris perkerta to uragano kelią ir lieka visai jo nepalytėtas. Pirmasis panašus į nesuskaičiuojamus, audringai blaškomus krioklio purslus, kurie, nuolat keisdamiesi, nenurimsta nė akimirką; antrasis primena vaivorykštę, tyliai rymančią virš šio siautėjančio sąmyšio. Idėjos pagaunamos tik tokia, anksčiau aptarta, grynąja kontempliacija, kuri visiškai susilieja su objektu, o *genijaus* esmė kaip tik ir reiškiasi vyraujančiu sugebėjimu šitaip kontempliuoti; ir kadangi tokia kontempliacija reikalauja visiškai užmiršti savo asmenį ir jo interesus, *genialumas* yra ne kas kita, kaip visiškas *objektyvumas,* t.y. objektyvus dvasios kryptingumas, priešingai subjektyviam, kuris nukreiptas į savąjį asmenį, t.y. į valią. Todėl genialumas – tai sugebėjimas laikytis grynojo stebėjimo, susilieti su juo ir išlaisvinti

pažinimą, kuris visų pirma tarnauja valiai; išlaisvinti jį nuo šios tarnystės, t.y. visiškai ignoruoti savo interesus, savo geidulius ir tikslus, tam tikram laikui visiškai išsižadėti savo asmens ir likti tik *grynu pažįstančiu subjektu*, šviesiąja pasaulio akimi – ir visa tai ne akimirkai, o taip pastoviai ir apgalvotai, kad visa, kas pagauta, būtų įmanoma atvaizduoti sąmoningu menu ir visa, „kas plevena netvariam reiškinyje, amžinąja mintimi įtvirtint "[11] (Goethe: *Faust*, I, Vers. 348 f). Kad kokiame nors individe pasireikštų genijus, jis tarsi privalo gauti tokį pažinimo galios kiekį, kuris gerokai pranoksta tarnystės individualiai valiai poreikius; ir tada šitas išlaisvintas pažinimo perteklius tampa bevaliu subjektu, šviesiu pasaulio esmės veidrodžiu. Visa tai paaiškina nerimastingą genialių individų gyvumą: juos retai kada gali patenkinti tikrovė, nes ji neužpildo jų sąmonės; tai ir suteikia jiems jų nuolatinį veržlumą, jų nesibaigiantį naujų, apmąstymo vertų objektų ieškojimą, jų beveik niekada nenumaldomą ilgesį panašių į juos pačius, jiems lygių būtybių, su kuriomis jie galėtų bendrauti; tuo tarpu paprastas žemės sūnus visiškai patenkintas ir pripildytas įprastinės tikrovės, su ja susilieja ir, visur rasdamas panašius į save, patiria tą ypatingą kasdienio gyvenimo patogumą, kuris atimtas iš genijaus.

Esminiu genialumo sandu buvo laikoma fantazija, o kartais jis būdavo su ja net tapatinamas: pirmoji nuomonė pagrįsta, antroji – ne. Kadangi genijaus objektai – amžinosios idėjos, nekintančios ir esmingos pasaulio ir visų jo reiškinių formos, ir kadangi idėjų pažinimas yra neišvengiamai intuityvus, o ne abstraktus, tai genijaus pažinimas būtų apribotas priešais jo asmenį esančių objektų idėjų ir priklausytų nuo aplinkybių sampynos, jam pateikiančios tas idėjas, jeigu jo fantazija neišplėstų jo horizonto už jo asmeninės patirties ribų ir neįgalintų iš to mažmožio, kuris prasismelkė į jo faktinę apercepciją, kurti visa kita ir šitaip

leisti prieš akis praslinkti beveik visiems galimo gyvenimo paveikslams. Be to, tikrovės objektai beveik visada yra labai netobuli per juos besireiškiančios idėjos egzemplioriai: genijui reikalinga fantazija, kad jis matytų daiktuose ne tai, ką gamta sukūrė iš tikrųjų, o tai, ką ji stengėsi sukurti, tačiau ko – dėl ankstesnėje knygoje minėtos jos formų tarpusavio kovos – jai nepavyko padaryti. Mes grįšime prie to vėliau, nagrinėdami skulptūrą. Tokiu būdu fantazija išplečia genijaus akiratį už jo asmeniui atsiveriančių objektų ribos – tiek kokybiniu, tiek kiekybiniu požiūriu. Štai kodėl nepaprasta fantazijos galia yra genialumo palydovė ir net sąlyga. Tačiau priešingai nebūna – pirmoji nėra pastarojo rodiklis; atvirkščiai, net patys negenialiausi žmonės gali turėti didelę fantaziją. Juk kaip tikrovės objektą galima stebėti dviem visiškai skirtingais būdais – grynai objektyviai, genialiai, suvokiant jo idėją, arba paprastai, suvokiant pagrindo principui pavaldžius jo santykius su kitais objektais ir su mūsų pačių valia, – lygiai taip pat galima tuo pačiu dvejopu būdu stebėti ir fantazijos sukurtą vaizdinį: pirmuoju atveju jis yra priemonė pažinti idėjai, kurios perteikimas ir yra meno kūrinys; antruoju atveju fantazijos sukurtas vaizdinys naudojamas statyti oro pilims, kurios pataikauja savimeilei ir kaprizui, trumpą laiką svaigina ir džiugina; beje, tokiu būdu susieti fantastiniai vaizdiniai visada leidžia pažinti tik jų santykius. Kas užsiima tokiu žaidimu, tas – fantazuotojas: vaizdinius, puošiančius jo vienatvę, jis lengvai painios su tikrove ir todėl prie jos nepritaps; gali būti ir taip, kad jis aprašys savo fantazijos žaismą, kaip paprastai būna visokiausiuose romanuose, kurie linksmina panašius į jį ir plačiąją publiką, nes skaitytojai įsivaizduoja save herojų vietoje ir tokį aprašymą laiko „labai mielu".

Paprastas žmogus, toji fabrikinė prekė, kurią gamta kasdien gamina tūkstančiais, kaip aš jau sakiau, visiškai nepajėgus bent kiek ilgesniam nesuinteresuotam stebėjimui,

kuris ir yra tikroji kontempliacija; jis gali nukreipti savo dėmesį į daiktus tik tiek, kiek jie nors truputį, kad ir visai netiesiogiai, siejasi su jo valia. Kadangi tokiam požiūriui reikalingas tik santykių pažinimas ir pakanka abstrakčios daikto sąvokos (o dažnai ji yra tinkamiausia), tai paprastas žmogus ilgam neatsiduoda grynajam stebėjimui, savo žvilgsnio neprikausto prie vieno objekto; viskam, kas jam pasitaiko, jis kuo greičiau ieško sąvokos, kuria būtų galima tai paaiškinti, kaip kad tinginys ieško kėdės; o po to objektas jo jau nebedomina. Štai kodėl jis taip greitai susitvarko su viskuo: su meno kūriniais, su gražiais gamtos objektais ir su visokiais reikšmingais reginiais, pasirodančiais gyvenimo scenoje. Juk jam nėra kada gaišti: jis ieško tik savo gyvenimo kelio; geriausiu atveju jis ieško dar ir to, kas galėtų kada nors tapti jo gyvenimo keliu, t.y. topografine žyme plačiausia šio žodžio prasme; paties gyvenimo stebėjimui jis laiko nešvaisto. Genijus, kurio pažintinė galia dėl savo pertekliaus tam tikram laikui išsilaisvina nuo tarnystės jo valiai, priešingai, susitelkia prie paties gyvenimo stebėjimo, siekia suvokti kiekvieno daikto idėją, o ne jo santykius su kitais daiktais; štai kodėl jis dažnai nekreipia dėmesio į savo gyvenimo kelią ir todėl dažniausiai eina juo gana nevikriai. Paprastam žmogui pažinimas yra žibintas, apšviečiantis jam kelią, o genijui jis yra saulė, kuri atveria pasaulį. Tokie skirtingi būdai žvelgti į gyvenimą netruks atsispindėti net ir jųdviejų išorėje. Žmogaus, kuriame gyvena ir veikia genijus, žvilgsnis jį lengvai išskiria iš kitų; gyvas ir kartu įdėmus, jis paženklintas įžvalga ir kontempliacija: tai mes galime matyti atvaizduose nedaugelio genialių galvų, kurias tarpais sukurdavo gamta tarp nesuskaičiuojamų milijonų; tuo tarpu kitų žmonių žvilgsnyje, – jei tik jis, kaip būna dažniausiai, ne bukas ir blankus, – lengva pamatyti tikrą stebėjimo priešingybę – šniukštinėjimą. Todėl veido „geniali išraiška" pasižymi tuo, kad matoma aiški pažinimo

persvara prieš geidimą, tad – čia pasireiškia pažinimas be jokio ryšio su valia, t.y. *grynasis pažinimas*. Eilinių žmonių veiduose, priešingai, vyrauja valios išraiška, ir nesunku pastebėti, kad šiuo atveju pažinimas tampa veiklus tik gavęs geidimo impulsą ir, vadinasi, nukreiptas tik į motyvus.

Kadangi genialus pažinimas, arba idėjos pažinimas, yra toks, kuris nepavaldus pagrindo principui, o tas pažinimas, kuris jam pavaldus, apdovanoja gyvenimo išmintimi, apsukrumu ir sukuria mokslus, tai genialūs individai turi pasižymėti trūkumais, nulemtais antrojo pažinimo būdo ignoravimo. Bet čia reikia pasakyti, kad tolesnis mano svarstymas liečia genialius individus tik tiek, kiek jie iš tikrųjų atsiduoda genialiam pažinimui, o šitaip jokiu būdu nebūna kiekvieną jų gyvenimo akimirką, nes didžiulė, nors ir spontaniška, įtampa, kurios reikalauja bevalė idėjų pagava, netrukus neišvengiamai nusilpsta, ir atsiranda didelės pertraukos, kai tie genialūs individai beveik susilygina su paprastais žmonėmis tiek savo pranašumų, tiek ir savo trūkumų požiūriu. Štai kodėl genijaus kūryba nuo seno buvo laikoma įkvėpimu ir, kaip rodo pats žodis, joje buvo įžvelgiamas poveikis kažkokios nuo paties individo skirtingos, antžmogiškos būtybės, kuri jį užvaldydavo tik periodiškai. Genialių individų antipatija įdėmiam pagrindo principo turinio nagrinėjimui pirmiausia pasireiškia per požiūrį į būties pagrindą – kaip antipatija matematikai, nagrinėjančiai pačias bendriausias reiškinio formas, erdvę ir laiką (o jos jau pačios savaime yra pagrindo principo formos), ir todėl sudarančiai visišką priešingybę tokiam stebėjimui, kuris, ignoruodamas bet kokius santykius, nukreiptas tik į reiškinio turinį, per jį besireiškiančią idėją. Be to, genijų atstumia ir loginės matematikos operacijos, nes jos, išstumdamos tikrąją įžvalgą, ne patenkina, o siūlo tik paprastą išprotavimų grandinę pagal pažinimo pagrindo principą ir iš visų dvasios galių labiausiai reikalauja atminties

tam, kad nuolat būtų turimi galvoje visi ankstesni principai, kuriais remiamasi. Ir patyrimas patvirtino, kad didieji meno genijai neturi gabumų matematikai: niekada negyveno žmogus, pasižymėjęs abiejose srityse. Alfieri pasakoja, kad jis niekada negalėjęs suprasti net ketvirtosios Euklido teoremos. Goethe'i neprotingi jo spalvų teorijos priešininkai nuolat prikišdavo matematinių žinių stoką, nors, žinoma, šioje srityje, kur svarbiausia yra ne matavimai ir skaičiavimai remiantis hipotetiniais duomenimis, o tiesioginis intelektinis priežasties ir padarinio pažinimas, šie priekaištai buvo tokie netinkami, kad jų autoriai tiek šituo, tiek kitais savaisiais Mido nuosprendžiais parodė visišką savo sprendimo galios bejėgiškumą. Kad ir dabar, praėjus beveik pusamžiui po Goethe's spalvų teorijos pasirodymo, Newtono nesąmonės net Vokietijoje vis dar netrikdomai valdo katedras, ir visiškai rimtai kalbama apie septynias homogeniškas spalvas bei jų skirtingą lūžimą – visa tai kada nors bus priskirta prie labai būdingų žmonijos apskritai ir vokiečių, skyrium paėmus, intelektualinių bruožų. Toji pati nurodytoji aplinkybė paaiškina ir gerai žinomą faktą, kad, priešingai, žymūs matematikai menkai imlūs dailiojo meno kūriniams; tai ypač naiviai išreiškia žinomas anekdotas apie tą prancūzų matematiką, kuris, perskaitęs Racine'o *Ifigeniją*, gūžtelėjęs pečiais ir paklausęs: „Qu'est-ce-que cela prouve?" [O ką tai įrodo?]. Be to, kadangi greitas santykių suvokimas pagal priežastingumo ir motyvacijos dėsnį ir yra praktinis protas, o genialus pažinimas nenukreiptas į santykius, tai gudragalvis, kiek ir kur jis yra gudrus, negali būti genialus, o genijus, kiek ir kur jis genialus, negali būti gudrus. Ir pagaliau apskritai akivaizdus pažinimas, kuriam pasirodo idėja, visiškai priešingas intelektiniam arba abstrakčiam pažinimui, besivadovaujančiam pažinimo pagrindo principu. Kaip žinoma, didelis genialumas retai derinasi su vyraujančiu protingumu; priešingai, genialūs individai dažnai pavaldūs

stipriems afektams ir neprotingoms aistroms. Tačiau šito priežastis yra ne proto silpnumas, o iš dalies toji nepaprasta valios reiškimosi energija, kuri būdinga genialiam individui ir kuri reiškiasi visų valios aktų veržlumu, o iš dalies – akivaizdaus juslinio ir intelektinio pažinimo persvara prieš abstraktųjį; iš čia ir atsiranda ryžtingas genijaus polinkis į akivaizdumą; jis taip energingai nuslopina bespalves sąvokas, kad jau ne pastarosios, o kaip tik tas polinkis lemia poelgius, kurie dėl to tampa neprotingi; štai kodėl akimirkos įspūdis taip stipriai veikia genijus, stumdamas juos į neapgalvotus veiksmus, afektus ir aistras. Tad – jau vien dėl to, kad jų pažinimas iš dalies išsilaisvino iš tarnystės valiai, – dalyvaudami pokalbyje, jie galvoja ne apie asmenį, su kuriuo kalbasi, o apie pokalbio objektą, kurį jie gyvai įsivaizduoja; todėl jie sprendžia ir pasakoja pernelyg objektyviai, neatsižvelgdami į savo interesą ir nenutyli to, ką protingiau būtų nutylėti ir t.t. Todėl galiausiai jie linkę į monologus ir apskritai pasižymi tam tikromis silpnybėmis, kurios juos iš tikrųjų priartina prie beprotybės. Tai, kad genialumas ir beprotybė turi tokią ribą, ties kuria jie susiliečia ir net pereina vienas į kitą – tai buvo pastebima dažnai, ir net poetinį įkvėpimą daugelis laikė beprotybės rūšimi: „amabilis insania" [patrauklia beprotybe] jį vadina Horacijus (*Odes, [Carmina],* 3, 4) ir „džiaugsminga beprotybe" jį vadina Wielandas *Oberono* įžangoje. Net Aristotelis, Senekos liudijimu (*De tranquilitate animi,* 15, 16), yra pasakęs: „nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit" [nebuvo didelio genialumo, kuris neturėtų beprotybės priemaišų]. Platonas mite apie tamsią olą (*Res publica,* 7) šią mintį išreiškia taip: tie, kurie, išėję iš olos, stebi tikrą saulės šviesą ir tikrąsias esmes (idėjas), po to jau nieko nebegali matyti oloje, nes jų akys atpratusios nuo tamsos; jie jau nebesugeba aiškiai skirti šešėlių ir savo klaidomis užsitraukia pajuoką tų, kurie niekada nebuvo išėję iš olos ir atitrūkę nuo šešėlių.

Ir *Faidre* (*Phaedrus,* p. 317) jis tiesiai sako, kad nė vienas tikras poetas negali apsieiti be trupučio beprotybės ir (p. 327) kad kiekvienas, kuris nykstančiuose daiktuose pažįsta amžinąsias idėjas, atrodo esąs beprotis. Ciceronas taip pat sako: „Negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse; quod idem dicit Plato"[...Demokritas neigia, kad galima būti dideliu poetu be trupučio beprotybės; tos pačios nuomonės laikosi ir Platonas] (*De divinatione,* 1, 37 [80]). Ir pagaliau Pope'as* sako:

Great wits to madness sure are near allied,
And thin partitions do their bounds divide.**
[Dryden: *Absalom and Achitophel* 1, 163]

Ypač pamokantis šiuo požiūriu yra Goethe's *Torquato Tasso,* kur prieš mūsų akis pavaizduota ne tik kančia ir charakteringa genijaus kankinystė, bet ir jo nuolatinis perėjimas į beprotybę. Pagaliau, tiesioginio beprotybės ir genialumo sąlyčio faktą patvirtina labai genialių žmonių, pavyzdžiui, Rousseau, Byrono, Alfieri biografijos ir anekdotai iš kitų genijų gyvenimo. Kita vertus, turiu pasakyti, kad, dažnai lankydamasis silpnapročių prieglaudose, sutikdavau subjektų su neginčytinos didybės užuomazgomis, ir jų genialumas ryškiai prasismelkdavo pro jų beprotybę, kuri tačiau aiškiai vyravo. Tai negali būti atsitiktinis dalykas, nes, viena vertus, pamišėlių skaičius palyginti labai mažas, o kita vertus, genialus individas yra retas reiškinys, pranokstantis bet kokį vertinimą, – tai didžiausia išimtis gamtoje;

* [*Essay on Man,* 1, 225, kur esama tik tokio varianto:
Remembrance and Reflection – how ally'd;
What thin partitions Sense from Thought divide!

Prisiminimas ir apmąstymas – kokie giminingi,
Jausmą ir mąstymą skiria tik plona sienelė.]

** Didi dvasia gimininga beprotybei
Ir abi skiria tik plona sienelė.

tuo galima įsitikinti kad ir suskaičiavus tikrus didžiuosius genijus, kuriuos sukūrė visa kultūringoji Europa per visus senuosius ir naujuosius amžius ir prie kurių reikia priskirti tik tuos, kurie paliko kūrinių, išsaugojusių amžiną ir nenykstantį vertingumą žmonijai, – suskaičiavus, sakau aš, šituos vienetus ir jų skaičių palyginus su tais 250 milijonų, kurie, atsinaujindami kas trisdešimt metų, nuolat gyvena Europoje. Aš neslėpsiu ir to, kad pažinojau žmonių – tiesa, ne išskirtinės, bet labai ryškios dvasios galios, – kurie kartu turėjo nežymų pamišimo atspalvį. Matyt, visa tai reiškia, kad kiekvienas intelekto pakilimas virš įprastinio lygmens, kaip anomalija, jau linksta prie beprotybės. Tačiau aš pasistengsiu kiek galima glausčiau pasakyti savo nuomonę apie grynai intelektualinę tokios giminystės tarp genialumo ir beprotybės priežastį, nes tai, be abejonės, padės atskleisti tikrąją prigimtį genialumo, t.y. tos dvasios galios, kuri tik viena sugeba kurti tikrus meno kūrinius. Tačiau tam būtina glaustai aptarti pačią beprotybę*.

Kiek man žinoma, iki šiol nėra nusistovėjęs aiškus ir galutinis požiūris į beprotybės esmę, ir nėra pasiekta teisingo bei aiškaus supratimo, kuo gi pamišėlis skiriasi nuo normalaus žmogaus. Nėra taip, kad pamišėliai visiškai neturėtų nei proto, nei intelekto, nes jie kalba ir supranta ir dažnai daro visai teisingas išvadas; lygiai taip pat dažniausiai jie turi visiškai teisingą požiūrį į dabartį ir mato ryšį tarp priežasties ir padarinio. Reginiai, panašūs į karštligiškas fantazijas, nėra įprastinis beprotybės simptomas: delirium iškreipia stebėjimą, beprotybė – mintis. Dažniausiai bepročiai visai neklysta, pažindami tai, kas yra tiesiogiai prieš juos: jų kliedesys visada liečia tai, ko nesama akivaizdžiai ir kas jau yra *praeityje,* ir tik per tai – viso šito ryšį su dabartimi. Todėl man atrodo, kad liga ypač pažeidžia jų *atmintį,* nors

* Apie tai žr. antrojo tomo 31 sk.

ir ne taip, kad jie ją visiškai prarastų, nes daugelis jų daug moka atmintinai ir kartais pažįsta asmenis, kurių seniai nematė; ne, jų atmintis pažeidžiama ta prasme, kad jos gija nutrūksta, jos nuoseklus rišlumas suyra, ir nuoseklus, rišlus praeities prisiminimas tampa nebeįmanomas. Atskiros tos praeities scenos, kaip ir atskiri dabarties momentai, išlieka, tačiau bepročių atmintyje lieka tuštumos, kurias jie užpildo fikcijomis: pastarosios arba lieka vis tos pačios ir virsta „ideae fixeae" – ir tokiu atveju apima atkaklus pamišimas, melancholija; arba jos kaskart vis kitokios akimirkos keistenybės – ir tada tai vadinama išprotėjimu, fatuitas. Štai kodėl, kai pamišėlis patenka į silpnapročių prieglaudą, iš jo taip sunku ką nors išgauti apie ankstesnį gyvenimą. Jo atmintyje tikrovė vis labiau ir labiau susilieja su nebūtais dalykais. Nors tai, kas yra prieš juos tiesiogiai, bepročiai pažįsta teisingai, tačiau tai jie iškreipia išgalvotu ryšiu su įsivaizduojama praeitimi; todėl jie save ir kitus mato esant žmonėmis, kurie egzistuoja tik jų išgalvotoje praeityje; jie visai nepažįsta savo artimųjų ir tokiu būdu, turėdami teisingus vaizdinius apie atskirus esamybės momentus, visiškai iškreiptai sprendžia apie esamybės santykius su tuo, kas nėra prieš jų akis. Jeigu beprotybė pasiekia itin aukštą laipsnį, atmintis visiškai prarandama, todėl beprotis nebetenka sugebėjimo atsižvelgti į ką nors nesantį arba buvusį praeityje; jis tampa pavaldus tik akimirkos kaprizui, susijusiam su fikcijomis, kurios jo galvoje užpildo praeitį, ir tada nė akimirką negalima būti saugiam nuo prievartos ar žmogžudystės iš jo pusės, jeigu tik jam nuolat neparodomas jėgos pranašumas. Bepročio pažinimas turi tą bendrą bruožą su gyvulio pažinimu, kad abu jie apriboti dabartimi. Tačiau štai koks tarp jų skirtumas. Gyvulys iš tikrųjų neturi jokio praeities vaizdinio, nors praeitis per įprotį jį veikia, todėl, pavyzdžiui, šuo pažįsta savo ankstesnį šeimininką net po kelerių metų, t.y. į jį žvelgdamas, patiria

įprastinį įspūdį; tačiau apie praėjusio laiko atkarpą jis vis dėlto neišsaugoja jokio atminimo; pamišėlis, priešingai, savo prote visada išsaugoja praeitį in abstracto, tačiau praeitį tariamą, egzistuojančią tik jam; taip jam būna arba nuolat, arba tik tarpais; tos tariamos praeities įtaka trukdo jam naudotis ir teisingai suvokta dabartimi, tuo tarpu gyvuliui tai įmanoma padaryti. Tai, kad stipri dvasios kančia, netikėti ir baisūs įvykiai dažnai sukelia beprotybę, aš aiškinu štai kaip. Kiekviena tokia kančia, kaip realus įvykis, visada apribota dabartimi, t.y. ji praeina ir todėl nėra pernelyg sunki; be galo didelė ji tampa tik tuo atveju, jeigu slegia nuolatiniu kentėjimu; tačiau pastaruoju pavidalu ji jau yra tik mintis ir todėl glūdi *atmintyje;* ir štai, kada šis skausmas, ši skausminga būsena arba prisiminimas tampa toks kankinantis, kad darosi visiškai nepakeliamas, ir žmogus turi nuo jo palūžti, tada prislėgta prigimtis griebiasi beprotybės kaip paskutinės priemonės išgelbėti gyvybę; taip stipriai kankinama dvasia tarsi nutraukia savo atminties giją, užpildo tuštumą fikcijomis ir tokiu būdu beprotybėje gelbstisi nuo dvasios skausmo, pranokstančio jos jėgas, panašiai kaip kad nupjaunamas ir pakeičiamas gangrenos pažeistas organas. Kaip pavyzdį galima būtų priminti siuntantį Ajantą, karalių Lyrą ir Ofeliją, nes tikro genijaus kūriniai, kuriais, kaip visiems žinomais, čia ir galima remtis, pagal jų artimumą tiesai gali būti palyginti su tikrais asmenimis; – beje, ir daugkartinė gyvenimo patirtis visiškai patvirtina tą patį dalyką. Šiokia tokia perėjimo nuo kančios prie beprotybės analogija gali būti tai, kad visi mes tarsi mechaniškai, garsiu šūksniu ar judesiu, vejame nuo savęs kokį nors netikėtą kankinantį prisiminimą, kad jo atsisakytume ir priverstume save išsiblaškyti.

Jeigu beprotis teisingai pažįsta atskirus dabarties momentus, o sykiu ir atskirus praeities momentus, bet neteisingai pažįsta jų ryšį, jų santykius ir todėl klysta bei

kliedi, tai kaip tik čia yra jo sąlyčio su genialiu individu taškas; juk ir pastarasis, ignoruodamas santykių pažinimą, – o tai yra pažinimas pagal pagrindo principą, – kad daiktuose galėtų įžvelgti ir surasti tik jų idėjas ir pagauti jų akivaizdžiai besireiškiančią tikrąją esmę (kurios atžvilgiu vienas daiktas yra visos savosios rūšies atstovas, ir todėl, kaip sako Goethe, vienas atvejis galioja tūkstančiams*), dėl to išleidžia iš akių daiktų ryšių pažinimą; pavienis jo stebėjimo objektas arba pernelyg gyvai jo pagaunama tikrovė stojasi prieš jį apšviesti tokios ryškios šviesos, kad kitos juos apimančios grandinės grandys dėl to tarsi lieka tamsoje; iš čia ir kyla fenomenai, su beprotybės fenomenais turintys seniai pastebėtą panašumą. Tai, kas pavieniame akivaizdžiame daikte netobula ir susilpninta modifikacijų, genijaus stebėjimo pakeliama iki idėjos, iki tobulybės; todėl jis visur mato kraštutinumus ir dėl tos priežasties jo poelgiai jį irgi nuveda iki kraštutinumų; jis nejaučia tinkamo saiko, jam trūksta blaivaus žvilgsnio, ir rezultatas būna toks, apie kurį papasakota. Jis tobulai pažįsta idėjas, o ne individus. Todėl ir buvo pastebėta, kad poetas gali giliai ir išsamiai pažinti *žmogų*, tačiau labai menkai pažįsta *žmones;* jį lengva apgauti, ir jis tampa žaisleliu apsukruolio rankose.**

§ 37

Nors pagal mūsų aiškinimą genialumas yra sugebėjimas pažinti nepriklausomai nuo pagrindo principo, vadinasi, pažinti ne pavienius daiktus, kurių būtį sudaro santykiai, o jų idėjas ir jų akivaizdoje pačiam būti idėjos koreliatu, – tad jau ne individu, o grynuoju pažinimo subjektu, – tačiau šis sugebėjimas mažesniu ir nevienodu mastu turi būti

* [„Genijui vienas atvejis galioja tūkstančiams": *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre,* Galilei.]

** Apie tai žr. antrojo tomo 32 sk.

būdingas visiems žmonėms, nes priešingu atveju jie taip pat nesugebėtų mėgautis meno kūriniais, kaip nesugeba jų kurti, ir apskritai nebūtų imlūs grožiui ir didingumui. Net patys tie žodžiai negalėtų turėti jiems jokios prasmės. Todėl mes privalome tarti, kad visuose žmonėse, – jei nėra tokių, kurie visai nesugeba patirti jokio estetinio pasitenkinimo, – esama sugebėjimo daiktuose pažinti jų idėjas ir šitaip akimirkai nusikratyti savo asmens. Genijus turi prieš juos tik tą pranašumą, kad pasižymi gerokai aukštesniu tokio pažinimo laipsniu ir ilgesne jo trukme, o tai jam ir leidžia išsaugoti tą kontempliacijos blaivumą, kuris reikalingas tam, kad tai, kas tokiu būdu pažinta, būtų galima pakartoti laisvai sukurtame kūrinyje. Toks pakartojimas ir yra meno kūrinys. Pagautą idėją per kūrinį genijus perteikia kitiems. Šitaip idėja lieka nepakitusi ir ta pati. Štai kodėl estetinis pasitenkinimas iš esmės vienodas; jis nepriklauso nuo to, ar jį sukėlė meno kūrinys, ar tiesioginis gamtos ir gyvenimo stebėjimas. Meno kūrinys yra tik priemonė palengvinti tą pažinimą, kuris sudaro estetinį pasitenkinimą. Tai, kad meno kūrinyje idėja mums pasirodo lengviau, negu tiesiogiai gamtoje ir tikrovėje, paaiškinama tuo, kad menininkas, pažinęs tik idėją, o ne tikrovę, savo kūrinyje pakartoja tik gryną idėją, ją išskiria iš tikrovės, pašalindamas visokius trukdančius atsitiktinumus. Menininkas duoda galimybę į pasaulį pažvelgti jo akimis. Kad jis turi tokias akis, kad jis pažįsta daiktų esmę nepriklausomai nuo bet kokių santykių – kaip tik tai ir yra genialumo dovana, kažkas įgimta. Tačiau tai, kad jis sugeba savo dovana pasidalinti ir su mumis, mums duoti savo akis – tai yra įgyta, tai meno technika. Todėl pačiais bendriausiais ir pamatiniais bruožais anksčiau išdėstęs vidinę estetinio pažinimo esmę, toliau, išsamiai filosofiškai gvildendamas grožį ir didingumą, abu juos aiškinsiu, gamtos neskirdamas nuo meno. Kas vyksta žmoguje, kai jį palyti grožis ar didin-

gumas – štai ką panagrinėsime pirmiausia. O ar tą susijaudinimą jis gauna tiesiogiai iš gamtos ir iš gyvenimo, ar yra jo pagaunamas meno dėka – tai ne esminis, o tik išorinis skirtumas.

§ 38

Estetiniame stebėjime mes radome *dvi neatskiriamas sudedamąsias dalis:* objekto (ne kaip pavienio daikto, o kaip platoniškosios idėjos, t.y. kaip tvarios, visai tam tikrų daiktų rūšiai būdingos formos) pažinimą; ir pažįstančiojo (ne kaip individo, o kaip *gryno, bevalio pažinimo subjekto*) savimonę. Sąlyga, kuriai esant abi tos sudedamosios dalys pasirodo kartu, yra atsisakymas pažinimo būdo, susijusio su pagrindo principu, – būdo, kuris savo ruožtu yra vienintelis tinkantis tarnauti valiai ir mokslui. Be to, mes pamatysime, kad ir *pasitenkinimas,* teikiamas grožio stebėjimo, kyla iš tų dviejų sudedamųjų dalių, kartais labiau iš vienos, kartais labiau iš kitos, nelygu koks estetinės kontempliacijos objektas.

Bet koks *norėjimas* kyla iš poreikio, – vadinasi, iš stokos, vadinasi, iš kančios. Kančią pašalina troškimo patenkinimas. Nepaisant to, vienam patenkintam troškimui tenka mažų mažiausiai dešimt nepatenkintų. Be to, troškimas trunka ilgai, reikalavimai begaliniai, o patenkinimas trumpas ir šykščiai atmatuotas. Tačiau net galutinis patenkinimas yra tik tariamas. Išsipildžiusį norą tuojau pat išstumia kitas noras: pirmasis yra suvokta, antrasis – dar nesuvokta iliuzija. Ilgalaikio, jau nenykstančio pasitenkinimo negali duoti joks pasiektas norėjimo objektas. Priešingai, jis visada panašus į elgetai numetamą išmaldą, kuri šiandien palaiko jo gyvybę, kad kančią pratęstų iki rytojaus. Todėl, kol mūsų sąmonė pripildyta mūsų valios, kol mes atsiduodame geidulių antplūdžiui su jo nuolatine viltimi ir baime, kol mes esame tik valiojimo subjektai, niekada neturėsime nei ilgalaikės

laimės, nei ramybės. Ieškome mes ar bėgame, būgštaujame nesėkmės ar siekiame malonumo, – visa tai iš esmės nesvarbu. Rūpinimasis nuolat nepatenkinta valia, nesvarbu, kokiu pavidalu, nuolat pripildo ir audrina sąmonę. O be ramybės visiškai neįmanoma tikra gerovė. Šitaip valios subjektas lieka amžinai prikaustytas prie besisukančio Iksiono rato, nuolat samsto Danaidžių rėčiu. Jis yra amžinai trokštantis Tantalas.

Tačiau kai išorinis postūmis ar vidinis nusiteikimas staiga ištraukia mus iš begalinio geidulių srauto, atitraukia pažinimą nuo vergiškos tarnystės valiai, ir dėmesys jau nebėra nukreiptas į geidulių motyvus, bet laisvai pagauna daiktus nepriklausomai nuo jų ryšio su valia, t.y. jie stebimi be intereso, be subjektyvumo, grynai objektyviai, visiškai jiems atsiduodant, kiek jie jau yra tik vaizdiniai, o ne motyvai, – tada iškart ir savaime ateina ramybė, kurios mes amžinai ieškojome ir kuri nuolat pabėgdavo nuo mūsų, kol ėjome tuo pirmuoju, valios, keliu. Ir dabar mums visiškai gera. Tai yra toji beskausmė būsena, kurią Epikūras šlovino kaip didžiausią gėrį ir kaip dieviškąją būklę. Juk tokią akimirką mes nusikratome žeminančio valios jungo, mes švenčiame katorgiško valiojimo darbo šeštadienį, ir Iksiono ratas sustoja.

Tačiau kaip tik tokia būsena ir yra toji, kurią aš aprašiau anksčiau, kaip būtiną pažinti idėjai, kaip grynąją kontempliaciją, susiliejimą su stebėjimu, atsidavimą objektui, bet kokio individualumo užmarštį, pažinimo, pagaunančio tik santykius ir pavaldaus pagrindo principui, pašalinimą. Stojus šiai būsenai, kartu ir neatskiriamai stebimasis pavienis daiktas pakyla iki savosios rūšies idėjos, o pažįstantis individas – iki gryno bevalio pažinimo subjekto, ir abu kaip tokie jau esti už laiko srauto ir visokių kito tipo santykių. Tada jau nebesvarbu, ar į saulėlydį žiūrima iš kalėjimo, ar iš rūmų.

Vidinė nuotaika, pažinimo persvara prieš valiojimą tokią būseną gali sukelti bet kokioje aplinkoje. Tai mums parodo

tie nuostabūs Nyderlandų menininkai, kurie į pačius nereikšmingiausius objektus nukreipė tokią gryną objektyvią žiūrą ir savo natiurmortais pastatė amžiną savo objektyvumo ir dvasios ramybės paminklą. Žiūrovas estetikas šių paveikslų negali stebėti be graudulio, nes jie jam atveria tą ramią, taikingą, bevalę menininko nuotaiką, kurios reikėjo tam, kad atsiduotum šitokiai objektyviai tokių nereikšmingų daiktų žiūrai, šitaip įdėmiai į juos įsižiūrėtum ir šitaip apgalvotai tą žiūrą atkurtum. O kadangi toks paveikslas ir žiūrovą skatina persiimti tokia nuotaika, tai jo graudulį dažnai net sustiprina priešingybė jo paties sielos būsenai, neramiai, drumsčiamai stiprių geidulių. Ta pačia dvasia kraštovaizdžių tapytojai, ypač Ruisdaelis, dažnai tapė visiškai nereikšmingus vaizdelius ir tą patį įspūdį darė net džiugesnį.

Taip daug gali padaryti vien tik vidinė menininko dvasios galia. Tačiau šita grynai objektyvi būsena tampa lengviau pasiekiama ir sulaukia išorinės paramos aplinkinių objektų ir pilnatviško gamtos grožio, kuris pats skatina kontempliaciją ir net ją sužadina, dėka. Kai gamta staiga atsiveria mūsų žvilgsniui, jai beveik visada pavyksta bent akimirkai mus atplėšti nuo mūsiškio subjektyvumo, nuo vergiškos tarnystės valiai ir perkelti į grynojo pažinimo būseną. Todėl net žmogus, kankinamas aistrų, stokos ir rūpesčio, mesdamas vienintelį laisvą žvilgsnį į gamtą, netikėtai atsipalaiduoja, pralinksmėja ir atsitiesia. Aistrų audra, geidulių ir baimės srautas ir visa valiojimo kančia tuojau pat kažkaip stebuklingai nurimsta. Juk tą akimirką, kai, atitrūkę nuo geidulių, atsiduodame grynam bevaliam pažinimui, mes tarsi įžengiame į kitą pasaulį, kur jau nesama nieko tokio, kas audrina mūsų valią ir taip smarkiai mus sukrečia. Išlaisvintas pažinimas perkelia mus taip pat toli ir taip pat aukštai virš viso to, kaip miegas ir sapnai. Išnyksta laimė ir nelaimė, mes jau nebesame individai, individualumas užmirštas, mes

esame vien tik grynas pažinimo subjektas, mes – tik *viena* pasaulio akis, žiūrinti iš visų pažįstančių būtybių, tačiau tik viename žmoguje galinti visiškai išsilaisvinti iš tarnystės valiai. Ir dėl to taip be pėdsako išnyksta bet koks išskiriantis individualumas, kad tampa visai nesvarbu, ar toji stebinti akis priklauso galingam karaliui, ar vargšui elgetai. Juk šios ribos neperžengia nei laimė, nei skausmas. Ir visada taip arti mūsų driekiasi toji sritis, kur mes visiškai išsilaisviname nuo viso mūsų vargo. Tačiau kam pakanka jėgų pasilikti joje ilgam? Kai tik į sąmonę vėl įsismelkia koks nors šitų taip grynai stebimų objektų santykis su mūsiške valia, mūsiške persona, žavesys dingsta: mes vėl grimztame į tą pažinimą, kur viešpatauja pagrindo principas, mes pažįstame jau nebe idėją, o tik pavienį daiktą, grandį tos grandinės, kuriai priklausome patys. Ir vėl mes pasmerkti visam mūsų vargui. Dauguma žmonių, visiškai stokodami objektyvumo, t.y. genialumo, beveik visada esti tokioje padėtyje. Štai kodėl jie nenorom pasilieka vieni su gamta. Jiems reikia visuomenės, mažų mažiausiai – knygos. Juk jiems būdingas pažinimas nenustoja tarnavęs valiai. Todėl daiktuose jie būtinai ieško nors kokio santykio su savo valia, o jiems susidūrus su tuo, kame nėra tokio santykio, jų sieloje, kaip generalinis bosas, nuolat skamba beviltiškas šauksmas „Kokia man iš to nauda?" Todėl vienatvėje net pati gražiausia aplinka jiems atrodo tuščia, niūri, svetima, priešiška.

Pagaliau toji bevalio stebėjimo palaima meta savo nuostabius kerus ir į praeitį bei tolumą ir dėl saviapgaulės juos nušviečia bei pagražina. Juk kai mes prisimename seniai praėjusias dienas, praleistas kokioje nors nuošalioje vietoje, mūsų fantazija parodo tik objektus, o ne valios subjektą, kuris ir tada, kaip ir dabar, nešiojosi su savimi savo neišgydomas kančias. Tačiau jas mes užmiršome, nes per tą laiką jų vietą dažnai užimdavo kitos kančios. Taigi

prisiminime objektyvioji žiūra veikia taip pat, kaip ji veiktų dabartyje, jei tik mes įstengtume jai atsiduoti, išsilaisvinę nuo valios. Todėl ir esti taip, kad – ypač tada, kai mus graužia koks nors neįprastas skausmas, – netikėtas praeities ir tolumos scenų prisiminimas švysteli mūsų sieloje lyg prarastas rojus. Fantazija atgaivina tik tai, kas objektyvu, o ne tai, kas individualiai-subjektyvu, ir mes vaizduojamės, kad tas objektyvus dalykas tada stovėjo prieš mus toks tyras, nesudrumstas jokio santykio su valia, kaip dabar mūsų fantazijoje stovi jo vaizdas. Tuo tarpu objektų santykis su mūsų valia veikiausiai kankino mus tada taip pat, kaip kankina dabar. Ir dabar atsiveriantys objektai gali išvaduoti mus nuo bet kokių kančių taip pat, kaip ir nutolusieji, jei tik mes įstengiame pakilti iki gryno objektyvaus jų stebėjimo ir šitaip susikurti iliuziją, kad esama tik šitų objektų, o mūsų pačių nėra. Tada, atitrūkę nuo kenčiančio *aš*, mes, kaip grynas pažinimo subjektas, visiškai susiliejame su tais objektais, ir kaip jiems svetimas mūsų skausmas, taip tokiomis akimirkomis jis svetimas ir mums patiems. Tada lieka tik pasaulis kaip vaizdinys. Pasaulis kaip valia išnyksta.

Visais šiais samprotavimais aš norėjau parodyti, kokią reikšmę estetiniam pasitenkinimui turi jo subjektyvioji sąlyga: išsilaisvinimas nuo tarnystės valiai, savojo *aš* kaip individo užmarštis, sąmonės pakilimas iki gryno, bevalio, belaikio, nuo bet kokių santykių nepriklausomo pažinimo subjekto. Kartu su šia subjektyviąja estetinio stebėjimo puse, kaip būtinas koreliatas, visada iškyla ir objektyvioji pusė, intuityvi platoniškosios idėjos pagava. Tačiau prieš pradedant išsamiau nagrinėti šią antrąją pusę ir meno vaidmenį jos atžvilgiu būtų tikslingiau dar šiek tiek apsistoti prie subjektyviosios estetinio pasitenkinimo pusės, kad jos apžvalgą užbaigtume tik nuo jos priklausančio ir jos modifikacijos sukeliamo *didingumo* įspūdžio analize. O po to objektyviosios pusės analizė mūsiškiam estetinio pasitenkinimo tyrinėjimui suteiks visišką išbaigtumą.

Tačiau prie to, kas pasakyta, pirmiausia reikia pridurti tokias pastabas. Šviesa yra džiaugsmingiausias iš visų dalykų. Ji tapo viso to, kas gera ir palaiminga, simboliu. Visose religijose ji ženklina amžinąją palaimą, o tamsa – prakeikimą. Ormuzdas gyvena gryniausioje šviesoje, Ahrimanas – amžinojoje naktyje. Dantės rojus atrodo panašiai, kaip Londono geležinkelio stotis: visos palaimintos dvasios atrodo kaip švytintys taškai, susijungiantys į taisyklingas figūras. Šviesos stoka mums tiesiog kelia nerimą, jos atsiradimas sugrąžina laimę; spalvos tiesiogiai sužadina gyvą džiugesį, kuris, jei tos spalvos yra skaidrios, pasiekia aukščiausią laipsnį. Visa tai esti tik todėl, kad šviesa yra paties tobuliausio, stebimojo, vienintelio tiesiogiai valios visai nesužadinančio pažinimo koreliatas ir sąlyga. Juk rega, visai kitaip negu kitos juslės, pati savaime, betarpiškai ir savo jusliniu poveikiu visai neįstengia organe sužadinti malonaus ar nemalonaus *pojūčio*, t.y. ji neturi jokio tiesioginio ryšio su valia. Tik intelekte atsirandantis stebinys gali turėti tokį ryšį, kuris tokiu atveju glūdi objekto santykyje su valia. Jau klausos atveju esama kitaip: garsai gali tiesiogiai sukelti kančią, o kita vertus, gali tiesiogiai, nesisiedami su harmonija ar melodija, sukelti juslinį pasitenkinimą. Lytėjimas, sutampantis su bendru viso kūno jutimu, dar labiau pavaldus šitam tiesioginiam į valią nukreiptam poveikiui, nors ir esama prisilietimų be skausmo ir be pasitenkinimo. O kvapai visada malonūs arba nemalonūs; skonis – dar labiau. Taigi dvi pastarosios juslės labiausiai susijusios su valia. Todėl jos yra pačios netauriausios, ir Kantas jas pavadino subjektyviomis juslėmis. Taigi džiaugtis šviesa faktiškai reiškia džiaugtis paties gryniausio ir tobuliausio stebimojo pažinimo objektyvia galimybe; vadinasi, šis džiaugsmas paaiškinamas tuo, kad grynas pažinimas, laisvas ir atitrūkęs nuo bet kokio norėjimo, džiaugsmingas aukščiausiu mastu ir vien kaip toks labai svarbus estetiniam pasitenkinimui. Šis šviesos regėjimas

paaiškina ir neįtikėtiną grožį, kurį mes priskiriame objektų atspindžiams vandenyje. Pats lengviausias, pats greičiausias ir subtiliausias kūnų sąveikos būdas, būdas, kuriam mes dėkingi už savo tobuliausias ir gryniausias pagavas – atspindėtų šviesos spindulių poveikis – čia iškyla prieš mūsų akis visiškai aiškiai, akivaizdžiai ir pilnatviškai, per priežastį ir padarinį, o kartu ir dideliu mastu. Iš čia kyla jo sukeliamas mūsų estetinis džiaugsmas, kuris dažniausiai visiškai įsišaknijęs į subjektyvųjį estetinio pasitenkinimo pagrindą ir yra mėgavimasis grynuoju pažinimu bei jo būdais.*

§ 39

Prie visų šių apmąstymų, turinčių išryškinti subjektyviąją estetinio pasitenkinimo pusę, t.y. šį pasitenkinimą paaiškinti tiek, kiek jis yra džiaugsmas, sukeliamas gryno stebimojo pažinimo kaip tokio, priešingo valiai, prisišlieja tiesiogiai su juo susijęs aiškinimas tos nuotaikos, kuri buvo pavadinta *didingumo* jausmu.

Jau anksčiau pastebėta, kad atsiduoti grynojo stebėjimo būsenai lengviausia tada, kai ją atitinka patys objektai, t.y. kai jie savo išskaidyta, tačiau kartu apibrėžta ir aiškia forma lengvai atstovauja savosioms idėjoms, o tuo ir pasireiškia grožis objektyviąja prasme. Šiuo bruožu pirmiausia pasižymi graži gamta, ir todėl net pačiam nejautriausiam žmogui ji suteikia bent jau trumpalaikį estetinį pasitenkinimą. Išties nuostabu, kad estetinį stebėjimą pirmiausia skatina augalų pasaulis, tarsi jo šaukdamasis, todėl galima tarti, kad toks augalų bruožas susijęs su tuo, kad šitos organinės būtybės, skirtingai nuo gyvulinių kūnų, nėra tiesioginis pažinimo objektas ir todėl šaukiasi kitokios prigimties, suprantančiojo individo, kad iš aklo valiojimo pasaulio pereitų į vaizdinio

* Apie tai žr. antro tomo 33 sk.

pasaulį. Ir jie tarsi ilgisi tokio perėjimo, kad nors netiesiogiai pasiektų tai, kas tiesiogiai jiems neduota. Beje, šią rizikingą ir beveik fantastišką mintį aš palieku neišskleistą, nes tik labai intymus ir atsidavęs gamtos stebėjimas gali ją sukelti arba pagrįsti.* Taigi, kol gamta mums atsiliepia, kol jos reikšmingos ir aiškios formos, iš kurių į mus lengvai prabyla jose individualizuotos idėjos, mus perkelia iš valiai pavaldaus grynų santykių pažinimo į estetinį stebėjimą ir šitaip mus pakylėja iki bevalio pažinimo subjekto, tol tai, kas mus veikia, yra *grožis,* o tai, kas mumyse sužadinama, yra grožio jausmas. Bet jeigu tie patys objektai, kurių prasmingos formos šaukiasi grynos kontempliacijos, priešiškai santykiauja su žmogaus valia apskritai, kiek ji reiškiasi objektiškai, žmogaus kūnu, jei tie objektai jai priešinasi, savo priešišku pranašumu kelia jai grėsmę arba savo neišmatuojamu didumu ją priverčia pasijusti mažą ir niekingą; ir kartu jeigu stebėtojas nekreipia dėmesio į tą grėsmingą priešišką santykį su jo valia, o sąmoningai nuo jo nusisuka, nors jį suvokdamas ir pripažindamas; jeigu jis ryžtingai atsipalaiduoja nuo savosios valios ir visiškai atsiduodamas pažinimui kaip grynas bevalis subjektas ramiai kontempliuoja tuos valią gąsdinančius objektus, pagaudamas tik jų idėją, svetimą bet kokiam santykiui, ir todėl mielai atsiduoda ilgalaikiam jų stebėjimui ir šitaip pakyla virš savęs, virš savo asmens, virš savo valiojimo ir bet kokio valiojimo, tada jį užlieja *didingumo* jausmas, jis esti apimtas pakilimo, o todėl ir objektas, sukeliantis tokią būseną, vadinamas *didingu.* Taigi didingumo jausmas

* Juolab dabar, praėjus 40 metų po to, kai aš taip nedrąsiai ir neryžtingai ją išsakiau, mane džiugina ir stebina atradimas, kad ją jau yra suformulavęs šv. Augustinas: „Arbusta formas suas varias, quibus mundi huius visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut, pro eo quod *nosse* non possunt, quasi *innotescere* velle videantur". [Medžiai siūlo juslėms pagauti jų įvairias formas, kuriomis gražiai nustatyta šio regimojo pasaulio tvarka, todėl neįstengdami *pažinti,* jie atrodo taip, tarsi norėtų *būti pažinti.*] (*De Civitate Dei,* 11, 27 [2]).

nuo grožio jausmo skiriasi štai kuo: grožio atveju grynasis pažinimas paima viršų be kovos, nes objekto grožis, t.y. jo savybė, palengvinanti jo idėjos pažinimą, nesipriešina ir todėl iš sąmonės nepastebimai pašalina valią bei jai tarnaujantį santykių pažinimą ir šią sąmonę paverčia grynuoju pažinimo subjektu, todėl nebelieka net jokio prisiminimo apie valią; didingumo atveju, priešingai, toji grynojo pažinimo būsena pasiekiama tik sąmoningai ir ryžtingai atitrūkstant nuo suvoktų nepalankių to objekto santykių su valia, laisvai ir sąmoningai pakylant virš valios ir virš su ja besisiejančio pažinimo. Šis pakilimas turi būti ne tik sąmoningai pasiektas, bet ir išlaikytas, ir todėl jis yra lydimas nuolatinio prisiminimo apie valią, bet ne apie pavienį, individualų valios aktą, tokį kaip baimė arba geidulys, o apie žmogiškąją valią apskritai, kiek ji visuotinai pasireiškia per savo objektiškumą – žmogaus kūną. Jei tik realus pavienis valios aktas įsismelkia į sąmonę realaus, iš objekto pusės gresiančio pavojaus ar nelaimės pavidalu, sujaudinta individuali valia tuojau pat paima viršų, kontempliacijos ramybė tampa neįmanoma, ir didingumo įspūdis išnyksta, užleisdamas vietą baimei, kurios veikiamas individo siekis išsigelbėti išstumia bet kokią kitą mintį.

Keli pavyzdžiai labai padės suprasti šią estetinio didingumo teoriją ir išsklaidys visas abejones; kartu jie parodys, kokie skirtingi to didingumo jausmo laipsniai. Kadangi šis jausmas savo esminiu bruožu, t.y. grynu bevaliu pažinimu ir kartu su juo būtinai atsirandančiu pažinimu idėjų, esančių už bet kokio santykio, pavaldaus pagrindo principui, sutampa su grožio jausmu ir nuo jo skiriasi tik vienu papildomu bruožu, būtent tuo, kad subjektas pakyla virš sąmoningai suvokto priešiško stebimojo objekto santykio su valia apskritai, tai priklausomai nuo to, ar šis papildomas bruožas yra stiprus, aiškus, artimas, primygtinis, ar priešingai, – silpnas, tolimas, vos nujaučiamas, – atsiranda daug didin-

gumo laipsnių ir netgi grožio perėjimų į didingumą. Aiškumo labui man atrodo geriau iš pradžių pateikti šitų perėjimų ir apskritai silpnesnių didingumo įspūdžio laipsnių pavyzdžius, nors tie, kurių estetinis imlumas apskritai nėra labai žymus, o fantazija nėra gyva, supras tik toliau pateiktus aukštesnių ir aiškesnių šio įspūdžio laipsnių pavyzdžius. Todėl tegul tokie skaitytojai pasitenkina tik pastaraisiais pavyzdžiais, nekreipdami dėmesio į ankstesnius labai silpnų minėto įspūdžio laipsnių pavyzdžius.

Kaip žmogus yra nesulaikomas ir aklas valios veržimasis (paženklintas genitalijų poliaus, kaip savojo centro) ir kartu amžinas, laisvas, šviesus grynojo pažinimo subjektas (paženklintas smegenų poliaus), taip, atitikdama šią priešingybę, saulė yra *šviesos*, paties tobuliausio pažinimo sąlygos, vadinasi, paties džiaugsmingiausio dalyko šaltinis, o kartu – *šilumos*, pirmosios gyvenimo, t.y. bet kokio valios pasireiškimo jos aukščiausiose pakopose, šaltinis. Todėl tai, kas valiai yra šiluma, pažinimui yra šviesa. Todėl šviesa yra didžiausias briliantas grožio karūnoje, ir ji lemtingai veikia kiekvieno gražaus daikto pažinimą. Jos esatis apskritai yra būtina sąlyga; jos palankus kritimas sustiprina pačių gražiausių dalykų grožį. Tačiau ji ypač palanki architektūros grožiui, ir jos dėka net pats menkiausias objektas gali tapti labai gražus. Ir jei rūsčią žiemą, kai visa gamta sustingusi, mes matome, kaip neaukštai pakilusios saulės spinduliai, atspindimi akmeninių masių, švyti, bet nešildo, taigi yra palankūs ne valiai, o vien tik gryniausiam pažinimui, nuostabaus šviesos poveikio toms masėms reginys, kaip ir bet koks grožis, mus perkelia į grynojo pažinimo būseną. Tačiau ši būsena, šiek tiek primindama šilumos, teikiamos tų pačių spindulių, stoką, t.y. gyvybę palaikančio principo stoką, jau šiuo atveju reikalauja kažkiek pakilti virš valios interesų ir yra persmelkta vos juntamos paskatos laikytis grynajame pažinime, atitrauktame nuo bet kokio norėjimo;

todėl ji yra perėjimas nuo grožio jausmo prie didingumo jausmo. Tai pati silpniausia didingumo žymė grožyje, kuris pats čia pasirodo tik labai neaiškiai. O štai kitas beveik toks pat silpnas pavyzdys.

Persikelkime į labai nuošalią vietovę su atviru horizontu, vietovę, virš kurios danguje nė vieno debesėlio, kur medžiai ir augalai styro visiškai nejudriame ore, kur nėra gyvulių, nėra žmonių, nejuda vanduo, kur viešpatauja visiška tyla. Tokia aplinka tarsi prašosi rimties, kontempliacijos, atitrauktos nuo bet kokio valiojimo su jo poreikiais. Ir jau vien tai tokiai vienišai ir į gilią ramybę pasinėrusiai gamtai suteikia didingumo atspalvį. Juk valiai, trokštančiai nuolat veržtis ir pasiekti, ji neduoda jokių objektų, nei palankių, nei priešiškų, ir todėl belieka tik grynos kontempliacijos ramybė. O tą, kuris kontempliuoti nesugeba, apima niekuo neužimtos valios, kankinančio nuobodulio tuštuma ir gėdingas pažeminimo jausmas. Todėl šitokia aplinka yra mūsiškio intelektualinio vertingumo matas. Apskritai puikus šio vertingumo mastelis yra mūsų sugebėjimo pakelti ar mėgti vienatvę laipsnis. Taigi nupieštoji aplinka yra žemo didingumo laipsnio pavyzdys, nes joje prie ramaus ir savimi pasitenkinančio grynojo pažinimo būsenos, kaip kontrastas, prisideda prisiminimas apie valios, kuriai reikalingas nuolatinis šurmulys, priklausomybę ir vargingumą. Tai yra tasai didingumas, kuriuo garsingas begalinių Šiaurės Amerikos prerijų vaizdas.

O dabar įsivaizduokime, kad tokioje vietovėje nesama augalų ir kad visur matyti tik plikos uolos. Tada visiška organinės gyvasties, reikalingos mūsų gyvybei palaikyti, stoka jau tiesiogiai kels nerimą mūsų valiai, ir dykra įgaus šiurpų atspalvį; mūsų nuotaika taps tragiškesnė; pakilti iki grynojo pažinimo bus įmanoma tik dar ryžtingiau atitrūkus nuo valios intereso, ir jeigu mus ilgam apims grynojo pažinimo būsena, didingumo jausmas pasirodys visai aiškiai.

Dar labiau jį gali sužadinti štai kokia aplinka: audringa gamta; rūsčių, juodų audros debesų sukelta prieblanda; didžiulės, plikos, kybančios uolos, susigrūdusios ir uždengusios horizontą; triukšmingi, putojantys vandenys; plika dykuma; vėjo, skriejančio tarpekliais, dejonės. Mūsų priklausomybė, mūsų kova su priešiška gamta, mūsų valia, palaužta gamtos, dabar mums aiškiai iškyla prieš akis. Tačiau kol viršų ima ne pavojus mūsų asmeniui, kol mes liekame estetinėje žiūroje, pro šitą gamtos kovą, pro tą palaužtos valios vaizdą prasismelkia grynas pažinimo subjektas ir ramiai, netrikdomas ir nesijaudindamas (unconcerned) pagauna idėjas tų pačių objektų, kurie grėsmingi ir baisūs valiai. Šiame kontraste ir glūdi didingumo jausmas.

Tačiau įspūdis tampa dar galingesnis, kai prieš mūsų akis iškyla siautėjančių galingų gamtos jėgų kova, kai minėtoje aplinkoje krentanti srovė savo griaudėjimu nebeleidžia mums girdėti savo balso; arba kai mes stovime prie begalinės audringos jūros: namo dydžio bangos kyla ir leidžiasi, visa savo jėga daužydamos statmenas pakrantės uolas ir tėkšdamos aukštyn į orą putas; staugia audra, kriokia jūra, iš juodų debesų trykšta žaibai, o perkūno griausmai nustelbia audrą ir jūrą. Tada abejingo šio vaizdo žiūrovo sąmonės dvilypumas pasiekia didžiausio aiškumo: jis jaučiasi esąs individas, dūlus valios reiškinys, kurį gali sunaikinti menkiausias tų jėgų smūgis, jis regi savo menkystę šių gigantiškų jėgų akivaizdoje, jis jaučiasi bejėgis prieš šią galingą gamtą, jis jaučiasi priklausomas, atiduotas atsitiktinumo valiai, jis jaučiasi nykstantis ir menkas; o kartu jis jaučiasi esąs ramus pažinimo subjektas, kuris, kaip objekto sąlyga, yra viso to pasaulio pagrindas ir kuriam baisinga gamtos kova yra tik vaizdinys, o jis pats, ramiai pagaudamas idėjas, yra laisvas ir nepriklausomas nuo bet kokio valiojimo, bet kokios stokos. Štai kur pilnatviškas didingumo įspūdis.

Jo dingstis yra jėgos, grasinančios sunaikinti individą ir be galo jį pranokstančios, reginys.

Visai kitaip šis įspūdis gali atsirasti, jei erdvėje ir laike įsivaizduotume paprastą neišmatuojamą dydį, prieš kurį individas yra beveik niekas. Pirmąjį didingumo tipą galime pavadinti dinaminiu, antrąjį – matematiniu, šitaip išsaugodami Kanto terminus ir jo teisingą klasifikaciją. Bet interpretuodami vidinę šio įspūdžio esmę, mes visiškai su juo nesutinkame ir čia nepripažįstame jokio moralinių refleksijų ar scholastinės filosofijos hipostazių dalyvavimo.

Kai nugrimztame į begalinio pasaulio didumo erdvėje ir laike žiūrą, kai galvojame apie praėjusius ir ateinančius tūkstantmečius ar kai nakties dangus tiesiogiai atveria mūsų akims nesuskaičiuojamus pasaulius ir neišmatuojama visatos didybė šitaip įsismelkia į mūsų sąmonę, tada jaučiamės niekingai menki, tada jaučiame, kad kaip individas, kaip gyvas kūnas, kaip praeinantis valios reiškinys, mes, tarsi lašas vandenyne, nykstame, išsisklaidome į nieką. Tačiau kartu prieš tokį mūsų menkystės vaiduoklį, prieš tą melagingą bejėgystę sukyla betarpiškas suvokimas, kad visi tie pasauliai egzistuoja tik mūsų vaizdinyje, kad jie yra tik modifikacija amžino grynojo pažinimo subjekto, kuriuo mes jaučiamės esą, kai tik užmirštame savąjį individualumą, ir kuris yra būtinas, visus pasaulius ir visus laikus sąlygojantis pagrindas. Anksčiau mus neraminęs pasaulio didumas dabar rymo mumyse. Mūsų priklausomybę nuo jo dabar sunaikina jo priklausomybė nuo mūsų. Tačiau visa tai neiškart tampa refleksijos objektu, o pasirodo tik kaip nuojauta, kad tam tikra prasme (kurią paaiškina tik filosofija) mes ir pasaulis esame viena, ir todėl jo neišmatuojamybė ne prislegia, o išaukština. Tai nuojauta, kurią Vedų Upanišados nuolat išsako įvairiausiais būdais, ypač ryškiai – anksčiau jau pateiktu posakiu: „Hae omnes creaturae in totum ego sum et praeter me aliud ens non est" [Aš esmi visi tie kūriniai,

ir be manęs nesama nieko.] (*Oupnekhat*, 1, 122). Tai yra pakilimas virš savojo individualumo, tai – didingumo jausmas.

Mes visai tiesiogiai patiriame šį matematinio didingumo įspūdį net tokioje erdvėje, kuri, nors ir nedidelė palyginti su pasauline erdve, tačiau tuo, kad tapo mums visai betarpiškai apžvelgiama, mus veikia visų savo trijų išmatavimų dydžiu, kurio pakanka, kad mūsų pačių kūno mastas mums taptų be galo mažas. Šitaip niekada negali paveikti erdvė, nieko neduodanti pagavai, taigi atvira erdvė. Šitaip veikia visomis kryptimis ribota, todėl tiesiogiai pagaunama erdvė: toks yra labai aukštas ir didelis skliautas, pavyzdžiui, Šv. Petro bažnyčia Romoje arba Šv. Pauliaus bažnyčia Londone. Didingumo jausmas čia atsiranda iš mūsiškio kūno niekingumo suvokimo, kai toji niekinga nykstamybė atsiduria prieš ją žymiai pranokstanti dydį, kuris, kita vertus, pats glūdi tik mūsų vaizdinyje ir kurio pagrindas esame mes patys, kaip pažįstantis subjektas; taigi čia, kaip ir visur kitur, šis jausmas atsiranda dėl kontrasto tarp mūsiškio *aš*, kaip individo, kaip valios reiškinio, nereikšmingumo bei priklausomybės ir mūsų, kaip grynojo pažinimo subjekto, savivokos. Netgi žvaigždėto dangaus skliautas, jeigu į jį žiūrima be refleksijos, irgi veikia panašiai kaip akmeninis skliautas, ir veikia ne savo tikruoju, o tik savo tariamu dydžiu.

Kai kurie mūsiškio stebėjimo objektai sukelia didingumo įspūdį tuo, kad tiek dėl jų erdvinio dydžio, tiek ir dėl jų gilios senovės, t.y. laiko trukmės, šalia jų mes jaučiamės be galo menki, o vis dėlto pasineriame į jų vaizdo teikiamą palaimą: tokie yra aukšti kalnai, Egipto piramidės, kolosališki, iš gilios senovės išlikę griuvėsiai.

Mūsišką didingumo aiškinimą galima pritaikyti ir etinei sričiai, būtent tam, kas vadinama didingu charakteriu. Ir šitoks charakteris kyla iš to, kad valia nėra sužadinama

tų objektų, kurie, be abejonės, gali jį sužadinti; tačiau ir šiuo atveju viršų ima pažinimas. Žmogus, turintis tokį charakterį, žvelgs į žmones grynai objektyviai ir nevertins jų pagal tuos santykius, kurie juos gali sieti su jo valia. Pavyzdžiui, jis pastebės jų trūkumus, netgi jų neapykantą ir neteisingumą jo atžvilgiu, tačiau tai jame nesukels atsakomosios neapykantos; jis matys jų laimę, nejausdamas pavydo; jis pripažins jų gerąsias savybes, tačiau netrokš su jais suartėti; jis matys moterų grožį, jų negeisdamas. Jo paties asmeninė laimė ar nelaimė jaudins jį nelabai. Priešingai, jis bus toks, kokį Hamletas piešia Horacijų:

...for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune's buffets and rewards
Hast ta'en with equal thanks, etc.

[...Tu buvai tas vyras,
Kurs nejautė kančių net kančiose,
Kursai smūgius ir dovanas likimo
Priimdavo su padėka vienoda[12].]
(Act 3, scene 2)

Juk savo gyvenimo slinktyje ir jo negandose jis įžvelgs ne tiek savo individualią lemtį, kiek visos žmonijos likimą, ir todėl laikysis pasaulyje ne tiek kentėdamas, kiek pažindamas.

§ 40

Kadangi priešingybės paaiškina viena kitą, čia vertėtų pažymėti, kad tikroji didingumo priešingybė yra tai, ko iš pirmo žvilgsnio ja nepalaikytum, būtent *žavingumas.* Tačiau šiuo atveju aš turiu galvoje tai, kas sužadina valią, tiesiogiai ją patenkindamas, nuramindamas. Didingumo jausmas atsiranda iš to, kad koks nors valiai tiesiogiai nepalankus objektas tampa grynosios kontempliacijos objektu, o kontem-

pliacija palaikoma nuolatiniu nusisukimu nuo valios ir pakilimu aukščiau jos interesų, ir tai sudaro nuotaikos didingumą; tuo tarpu žavingumas, priešingai, stebėtoją išmuša iš grynosios kontempliacijos, reikalingos kiekvienai grožio pagavai, jo valią viliodamas tiesiogiai maloniais dalykais, ir todėl jis nustoja būti grynu pažinimo subjektu ir tampa stokojančiu bei priklausomu valiojimo subjektu. Kad grožis, turintis linksmumo atspalvį, paprastai vadinamas žavingu, nulemta to, kad sąvoka pernelyg išplečiama dėl teisingos perskyros stokos, ir todėl aš ją turiu visiškai atmesti ir net jai prieštarauti. Tačiau nurodyta ir paaiškinta prasme meno srityje aš randu tik dvi žavingumo rūšis, ir abi meno nevertos. Viena, visiškai prasta, randama Nyderlandų tapytojų natiurmortuose, kurių nevykusius siužetus sudaro valgomi dalykai. Tokie apgaulingi vaizdai neišvengiamai sukelia apetitą, o tai yra valios sužadinimas, nutraukiantis bet kokią objekto estetinę kontempliaciją. Dar galima pateisinti nutapytus vaisius, nes jie yra tolesnis žiedo išsivystymas ir savo forma bei spalva yra gražus gamtos produktas, nebūtinai sukeliantis mintį apie valgymą. Tačiau, deja, ten dažnai pasitaiko tariamai natūraliai serviruotų ir paruoštų valgių – austrių, silkių, omarų, sumuštinių, alaus, vyno ir t.t., o tai jau visiškai atmestina. Istorinėje tapyboje ir skulptūroje žavingumas pasireiškia per apnuogintas figūras, kurių poza, pusiau apnuoginantys drabužiai ir pati vaizdavimo maniera nukreipti į tai, kad sužadintų žiūrovo gašlumą, iškart sunaikinantį estetinę pagavą. Vadinasi, tokiu būdu paneigiamas meno tikslas. Šis trūkumas visiškai atitinka tą, kurį mes tik ką pasmerkėme Nyderlandų tapytojų paveiksluose. Jo beveik nesama antikiniuose kūriniuose, nors figūros labai gražios ir visiškai apnuogintos. Priežastis ta, kad pats menininkas, jas kurdamas, buvo pasinėręs į gryną objektyvią nuotaiką, perimtą idealiu grožiu, o ne į subjektyvų ir niekingą geidulingumą. Taigi žavingumo mene visur reikia vengti.

Esama ir negatyvaus žavingumo, kuris dar labiau nepriimtinas, nei tik ką išnagrinėtas pozityvus žavingumas. Tai – *šlykštumas*. Kaip ir žavingumas tiesiogine šio žodžio prasme, šlykštumas sužadina žiūrovo valią ir šitaip sugriauna gryną estetinį stebėjimą. Tačiau jis sukelia didelį nenorą, atostūmį; jis sužadina valią tuo, kad pateikia jai objektus, sukeliančius šleikštulį. Todėl nuo seno pripažinta, kad šlykštumas mene visiškai neleistinas, tuo tarpu bjaurumas, jei jis nešlykštus, tinkamoje vietoje gali būti pakenčiamas, kaip matysime vėliau.

§ 41

Mūsų nagrinėjimo eiga mus privertė čia įterpti didingumo analizę, nors grožį mes ištyrinėjome tik pusiau, tik jo vieną, subjektyviąją pusę. Mat riba, skirianti didingumą nuo grožio, yra tik šios subjektyviosios pusės ypatinga modifikacija. Skirtumas tarp grožio ir didingumo priklauso nuo to, ar gryno bevalio pažinimo būsena, suponuojama ir reikalaujama bet kokios estetinės kontempliacijos, pasirodo savaime, be priešingybės, vien tik išnykus valiai iš sąmonės, todėl, kad mus ten kviečia ir prie to traukia objektas; ar ši būsena yra pasiekiama tik laisvai ir sąmoningai pakylant aukščiau valios, su kuria pats kontempliuojamas objektas sueina į nepalankų, priešišką santykį, galintį sunaikinti kontempliaciją, jei tik mes jam atsiduotume. Šitoks yra skirtumas tarp grožio ir didingumo. Objekte grožis ir didingumas iš esmės nesiskiria, nes kiekvienu atveju estetinio stebėjimo objektas yra ne pavienis daiktas, o per jį siekianti atsiverti idėja, t.y. adekvatus valios objektiškumas tam tikroje pakopoje. Būtinas, kaip ji pati pagrindo principui nepavaldus idėjos koreliatas yra grynas pažinimo subjektas – panašiai, kaip pavienio daikto koreliatas yra pažįstantis individas, ir abu jie, daiktas bei individas, esti pagrindo principo srityje.

Vadindami kokį nors objektą *gražiu*, mes pasakome, kad jis yra mūsiškio estetinio stebėjimo objektas, ir šitoks teiginys turi dvejopą prasmę. Viena vertus, šio objekto reginys daro mus *objektyvius*, t.y. stebėdami jį, mes suvokiame save nebe kaip individą, o kaip gryną bevalį pažinimo subjektą; kita vertus, objekte mes pažįstame ne pavienį daiktą, bet idėją, o tai įmanoma tik todėl, kad mūsiškė objekto kontempliacija nepavaldi pagrindo principui, nenukreipta į objekto santykį su kuo nors už jo paties (galiausiai toks santykis visada pereina į santykius su mūsų valia), bet nukreipta tik į patį objektą. Juk idėja ir grynas pažinimo subjektas, kaip būtini koreliatai, į sąmonę visada patenka kartu, ir šitaip atsitikus tuojau pat išnyksta bet koks laiko skirtumas, nes ir toji idėja, ir tas subjektas visiškai nepavaldūs pagrindo principui visais jo pavidalais ir esti už visų jo nustatomų santykių, panašiai kaip vaivorykštė ir saulė, kurios nedalyvauja krentančių lašelių nuolatiniame judėjime ir kaitoje. Todėl jeigu aš estetiškai, t.y. menininko akimis, stebiu, pavyzdžiui, medį, – vadinasi, pažįstu ne jį, o jo idėją, – tai visiškai nesvarbu, ar prieš mane yra kaip tik šis medis, ar jo protėvis, žydėjęs prieš tūkstantį metų. Ir lygiai taip pat nesvarbu, ar stebėtojas yra šitas, ar koks nors kitas, kada nors ir kur nors gyvenantis individas. Kartu su pagrindo principu išnyko pavienis daiktas ir pažįstantis individas, ir neliko nieko, išskyrus idėją ir gryną pažinimo subjektą, kurie kartu sudaro adekvatų idėjos objektiškumą šioje pakopoje. Ir ne tik nuo laiko, bet ir nuo erdvės atitrūksta idėja: juk ne prieš mane plūduriuojantis erdvinis pavidalas, o jo išraiška, jo grynoji prasmė, jo vidinė esmė, kuri man atsiveria ir į mane prabyla – štai kas iš tikrųjų yra idėja ir kas gali visiškai nekisti, kad ir koks didelis būtų pavidalo erdvinių santykių skirtumas.

Kadangi, viena vertus, kiekvieną esantį daiktą galima stebėti visiškai objektyviai ir už bet kokių santykių; kadangi,

kita vertus, kiekviename daikte pasireiškia valia tam tikroje savo objektiškumo pakopoje ir todėl daiktas yra idėjos išraiška, tai kiekvienas daiktas yra *gražus.* Kad pats nereikšmingiausias dalykas gali būti gryno objektyviojo ir bevalio stebėjimo objektu ir šitaip pasirodo esąs gražus, liudija šiuo požiūriu jau minėti (§ 38) Nyderlandų tapytojų natiurmortai. Tačiau vienas dalykas gali būti gražesnis už kitą tuo, kad palengvina gryną objektyvų stebėjimą, pasitinka jį, netgi savotiškai jį provokuoja. Tada mes jį vadiname labai gražiu. Šitaip atsitinka iš dalies todėl, kad objektas, kaip pavienis daiktas, labai aiškiais ir aiškiai apibrėžtais, absoliučiai reikšmingais savo dalių santykiais grynu pavidalu išreiškia savosios rūšies idėją ir per sutelktą visų galimų jo rūšies pasireiškimų pilnatvę tobulai atveria tos rūšies idėją, tuo labai palengvindamas stebėtojui perėjimą nuo pavienio daikto prie idėjos ir kartu lengvai sukeldamas grynojo stebėjimo būseną; ypatingą kokio nors objekto grožio pranašumą iš dalies lemia tai, kad pati idėja, iš jo prabylanti į mus, yra aukšta valios objektiškumo pakopa ir todėl yra nepaprastai išraiškinga bei iškalbinga. Štai kodėl žmogus yra visų gražiausias, ir jo esmės atskleida yra aukščiausias meno tikslas. Žmogiškasis pavidalas ir žmogiškumo išraiška yra pats reikšmingiausias vaizduojamojo meno objektas, o žmogaus veiksmai – reikšmingiausias poezijos objektas. Tačiau kiekvienas daiktas pasižymi savitu grožiu: ne tik visi organiniai objektai ir objektai, pasireiškiantys kokio nors individualumo vieniu, bet ir visa, kas neorganiška, kas neturi formos, netgi kiekvienas dirbtinis daiktas. Juk visi jie atskleidžia idėjas, kuriomis objektyvuojasi valia žemesnėse pakopose. Jie skleidžia tarsi pačius žemiausius nykstančius bosinius gamtos tonus. Sunkis, kietumas, takumas, šviesa ir t.t. yra idėjos, kurios pasireiškia uolose, statiniuose, vandenyse. Landšafto menas ir architektūra įstengia tik

padėti aiškiai, įvairiapusiškai ir iki galo išskleisti tas savybes, duoti joms progą pasireikšti kuo gryniau. Šitaip jie ir skatina estetinį stebėjimą, ir jį palengvina. Priešingai, prasti statiniai ir vietovės, kurias nuskriaudė gamta ar kurias sugadino menas, mažai arba visiškai neskatina estetinio stebėjimo, bet ir iš jų negali visiškai išnykti šitos bendros pamatinės gamtos idėjos. Jų ieškantį žiūrovą jos pagauna ir čia, ir netgi prasti pastatai bei panašaus pobūdžio nevykę kūriniai vis dar gali sukelti estetinį stebėjimą: pačių bendriausių jų medžiagos savybių idėjos dar atpažįstamos ir juose, tačiau dirbtinai joms suteikta forma čia yra ne pagalbinė priemonė, o veikiau kliūtis, apsunkinanti estetinį stebėjimą. Vadinasi, ir dirbtiniai daiktai tarnauja idėjų išraiškai. Tačiau tai, kas juose pasireiškia, yra ne dirbtinio daikto, o medžiagos, kuriai suteikta toji dirbtinė forma, idėja. Scholastų kalba šitai galima labai patogiai nusakyti dviem žodžiais, būtent: dirbtiniame daikte pasireiškia jo idėja formae substantialis [substancinės formos idėja], o ne jo idėja formae accidentalis [akcidencinės formos idėja]. Forma accidentalis nurodo ne idėją, o tik žmogiškąją sąvoką, iš kurios ji kilusi. Suprantama, kad vartojant nusakymą „dirbtinis daiktas" neturimas galvoje vaizduojamojo meno kūrinys. Beje, scholastai forma substantialis vadino tai, ką aš vadinu valios objektyvacijos pakopa kokiame nors daikte. Netrukus, nagrinėdami dailiąją architektūrą, mes sugrįšime prie medžiagos idėjos išraiškos.

Tačiau laikydamiesi mūsų požiūrio, mes negalime pritarti Platonui, teigiančiam (*Res publica,* 10, p. 284–285; *Parmenides,* p. 79, editio Bipontini), kad stalas ir kėdė išreiškia stalo ir kėdės idėjas; mes sakome, kad jie išreiškia tas idėjas, kurios atsiskleidžia jau pačioje jų medžiagoje. Pagal Aristotelį (*Metaphysica,* 11, 3 [p. 1070 a 18]), net pats Platonas priskyrė idėjas tik tam, kas sukurta pačios gamtos: ὁ Πλάτων ἔφη, ὅτι εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει (Plato dixit, quod ideae

eorum sunt, quae natura sunt) [Platonas mokė, kad idėjų esama tiek, kiek gamtinių daiktų]; o 5 sk. pasakyta, kad, pagal platonikus, nesama jokių namo ir žiedo idėjų. Kad ir kaip ten būtų, jau artimiausi Platono mokiniai, kaip mums perduoda Alkinojas (*Introductio in Platonicam philosophiam*,* cap. 9), neigė, kad esama dirbtinių daiktų idėjų. Jis sako štai ką: Ὁρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον. Οὔτε γὰρ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει τῶν τεχνικῶν εἶναι ἰδέας, οἷον ἀσπίδος ἢ λύρας, οὔτε μὴν τῶν παρὰ φύσιν, οἷον πυρετοῦ καὶ χολέρας, οὔτε τῶν κατὰ μέρος, οἷον Σωκράτους καὶ Πλάτωνος, ἀλλ' οὔτε τῶν εὐτελῶν τινος, οἷον ῥύπου καὶ κάρφους, οὔτε τῶν πρός τι, οἷον μείζονος καὶ ὑπερέχοντος· εἶναι γὰρ τὰς ἰδέας νοήσεις θεοῦ αἰωνίους τε καὶ αὐτοτελεῖς. – (Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimus ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut maioris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas.) [O idėją jie apibrėžia kaip belaikį gamtos daiktų provaizdį. Juk dauguma Platono šalininkų nepripažįsta, kad esama dirbtinių daiktų idėjų, pavyzdžiui, skydo ir lyros, ar tokių daiktų, kurie priešingi gamtai, pavyzdžiui, karštligės ir choleros, arba pavienių esybių, pavyzdžiui, Sokrato ir Platono, arba menkaverčių dalykų, pavyzdžiui, purvo ar šiaudų, arba santykių, pavyzdžiui, didesnio ar pranokstančio; juk idėjos yra amžinos ir savaime tobulos Dievo mintys.] Šia proga galima priminti dar vieną dalyką, kurio atžvilgiu mūsiškė

* [Autoriumi laikomas Albinas]

idėjų teorija labai skiriasi nuo platoniškosios. Štai jis tvirtina (*Res publica*, 10, p. 288), kad objektas, kurio pavaizdavimas yra dailiojo meno tikslas, tapybos ir poezijos pirmavaizdis, yra ne idėja, o pavienis daiktas. Visas mūsų ankstesnis svarstymas pagrįstas priešinga mintimi, ir Platono nuomonė nepernelyg mus suklaidins, jei turėsime galvoje, kad ji yra vienos didžiausių ir geriausiai žinomų šio didžio žmogaus klaidų, būtent – jo niekinamo požiūrio į meną, ypač į poeziją, šaltinis. Savąjį neteisingą jos vertinimą jis tiesiogiai sieja su cituota pastraipa.

§ 42

Grįžtu prie estetinio įspūdžio nagrinėjimo. Grožio pažinimas visada suponuoja gryną pažįstantį subjektą ir pažintą idėją kaip objektą kartu ir neatskiriamai. Nepaisant to, estetinio pasitenkinimo šaltinio svorio centras yra arba pažintos idėjos pagavoje, arba grynojo pažinimo, išlaisvinto nuo bet kokio valiojimo ir todėl nuo bet kokio individualumo ir iš jo kylančio kentėjimo, palaimoje ir dvasios ramybėje. Toks vienos arba kitos estetinio pasitenkinimo sudedamosios dalies vyravimas priklauso nuo to, ar intuityviai pagauta idėja yra aukštesnė, ar žemesnė valios objektiškumo pakopa. Štai estetiškai stebint (tikrovėje arba tarpininkaujant menui) neorganinę ir augalinę gamtą bei dailiosios architektūros kūrinius vyrauja pasitenkinimas, kylantis iš gryno bevalio pažinimo, nes čia pagautos idėjos yra tik žemesnės valios objektiškumo pakopos, todėl nėra gilios prasmės ir iškalbingo turinio pasireiškimai. Priešingai, kai estetinio stebėjimo ar vaizdavimo objektas yra gyvuliai ir žmonės, pasitenkinimą labiau lemia objektyvi idėjų pagava. Juk šios idėjos yra aiškiausios valios apraiškos, nes jos išreiškia didžiausią formų įvairovę, reiškinių turiningumą ir gilią prasmę ir mums geriausiai atskleidžia valios esmę, kad ir kaip ji reikštųsi – savo veržlumu, baisingumu, pasitenkinimu ar savo pralaimė-

jimu (pastarasis atvejis būdingas tragedijai), pagaliau net savo pokyčiais arba savineiga, kuri yra vyraujanti krikščioniškosios tapybos tema. Istorinės tapybos ir dramos objektas apskritai yra pilnatviško pažinimo apšviestos valios idėja. O dabar apžvelkime kiekvieną meno rūšį atskirai. Mūsų teorijai tai suteiks išbaigtumo ir aiškumo.

§ 43

Materija kaip tokia negali būti idėjos išraiška. Juk, kaip matėme pirmojoje knygoje, ji yra vien tik priežastingumas: jos būtis yra grynas veiksmas. O priežastingumas yra pagrindo principo pavidalas. Tuo tarpu idėjos pažinimas iš esmės neigia šio principo turinį. Ir antrojoje knygoje matėme, kad materija yra visų pavienių idėjos pasireiškimų substratas, vadinasi, ji yra grandis, siejanti idėją su reiškiniu arba pavieniu daiktu. Taigi ir dėl vienos, ir dėl kitos priežasties materija pati savaime negali išreikšti jokios idėjos. O a posteriori šią mintį patvirtina tai, kad neįmanoma turėti jokio materijos kaip tokios stebimojo vaizdinio, – galima turėti tik abstrakčią sąvoką. Juk vaizdinyje pasirodo tik formos ir savybės, kurių pagrindas yra materija; per visas jas atsiskleidžia idėjos. Tai parodo ir tas dalykas, kad priežastingumas (visa materijos esmė) savaime neišreiškiamas akivaizdžiai, o yra tik tam tikras priežastinis ryšys. Tačiau, kita vertus, kiekvienos idėjos *reiškinys,* būdamas įėjęs į pagrindo principo formą, arba principium individuationis, turi atsiskleisti per materiją, kaip jos savybė. Vadinasi, kaip sakyta, materija yra tarpinė grandis, idėją siejanti su principium individuationis, kuris yra individui būdinga pažinimo forma arba pagrindo principas. Todėl Platonas visai teisingai šalia idėjos ir jos reiškinio, pavienio daikto (o idėja ir daiktas kartu apima visus pasaulio daiktus), pripažino dar ir materiją, kaip trečiąjį, nuo pirmųjų dviejų skirtingą dalyką (*Timaeus,*

p. 345). Individas, kaip idėjos reiškinys, visada yra materija. Be to, ir kiekviena materijos savybė visada yra kokios nors idėjos pasireiškimas, ir kaip toks jis gali būti ir estetinio stebėjimo, t.y. jame pasireiškiančios idėjos, pažinimo objektas. Tai galioja net bendriausioms materijos savybėms, be kurių ji negali egzistuoti ir kurių idėjos yra silpniausias valios objektiškumas. Tokios savybės yra sunkis, sankaba, kietumas, takumas, reakcija į šviesą ir t.t.

Jeigu dabar mes pažvelgsime į *architektūrą* tik kaip į dailųjį meną, nekreipdami dėmesio į jos utilitarinius tikslus, tarnaujančius valiai, o ne grynajam pažinimui, o todėl architektūrą darančius nebe menu mūsiške šio žodžio prasme, tai jai galėsime priskirti tik vieną siekinį – suteikti visišką akivaizdumą daliai tų idėjų, kurios yra žemiausios valios objektiškumo pakopos. Tai sunkis, sankaba, kietumas, inertiškumas, tos bendrosios akmens savybės, tos pirmosios, paprasčiausios, neaiškiausios valios matomybės, gamtos generaliniai bosai; o kartu su jomis – šviesa, kuri daugeliu atvejų yra jų priešingybė. Net šioje gilioje valios objektiškumo pakopoje jau regime, kad jos esmė pasireiškia per vaidą. Juk iš esmės kova tarp sunkio ir kietumo yra vienintelė dailiosios architektūros estetinė medžiaga. Pačiais įvairiausiais būdais leisti jai pasireikšti kuo aiškiausiai ir visapusiškiausiai yra architektūros kaip meno uždavinys. Šį uždavinį ji sprendžia, toms neįveikiamoms jėgoms užkirsdama kelią ir neleisdama joms netrikdomai veikti, nukreipdama aplinkkeliais ir šitaip jas tramdydama; dėl to jų kova yra pratęsiama, ir nenurimstantis abiejų jėgų veržlumas pasirodo įvairiausiais pavidalais. Visa pastato masė, atiduota jos pirmapradžiam polinkiui, būtų tik paprastas luitas, kiek įmanoma stipriau susiliejęs su žeme, prie kurios jį nuolat traukia sunkis (čia juo pasireiškia valia) ir kuriai priešinasi kietumas, irgi ne kas kita, kaip valios objektiš-

kumas. Tačiau kaip tik šiam polinkiui, šiam siekiui architektūros menas trukdo tuojau pat realizuotis ir leidžia jam skleistis tik netiesiogiai, aplinkiniu keliu. Štai, pavyzdžiui, sijos gali spausti žemę tik per koloną; skliautas turi palaikyti save pats ir tik per piliastrus gali patenkinti savo veržimąsi prie žemės ir t.t. Tačiau būtent šiais prievarta primestais aplinkiniais keliais, būtent per šias kliūtis aiškiausiai ir įvairiapusiškiausiai atsiskleidžia tos grubioje akmens masėje snūduriuojančios jėgos. Ir architektūros menas kito grynai estetinio tikslo turėti nebegali. Todėl kokio nors pastato grožis glūdi akivaizdžiame kiekvienos dalies tikslingume, kuris turi išreikšti ne išorinį savavališką žmogaus tikslą (šiuo požiūriu kūrinys priklauso utilitarinei architektūrai), o tiesiogiai parodyti visumos stabilumą. Kiekvienos dalies padėtis, dydis ir forma privalo su tuo stabilumu sueiti į tokį būtiną santykį, kad, pašalinus kokią nors dalį, neišvengiamai turėtų subyrėti ir visuma. Juk tik tada, kai kiekviena dalis išlaiko tik tiek, kiek ji gali išlaikyti, ir kiekviena paremta kaip tik ten ir kaip tik taip, kaip jai būtina, tik tada toji prieštara, toji kova tarp kietumo ir sunkio, kuri sudaro akmens gyvenimą kaip valios apraišką, tampa geriausiai matoma, ir šitaip aiškiai atsiskleidžia giliausios valios objektiškumo pakopos. Lygiai taip pat ir kiekvienos dalies forma turi būti sąlygota savojo tikslo ir savojo santykio su visuma, o ne savivalės. Kolona yra pati paprasčiausia tik savo paskirties sąlygota atramos forma. Pinta kolona neskoninga; keturkampis piliastras faktiškai ne toks paprastas kaip apskrita kolona, nors galbūt jį lengviau padaryti. Taip pat ir frizo, sijų, skliauto, kupolo formos visiškai sąlygojamos jų tiesioginės paskirties ir šitaip save paaiškina. Kapitelių papuošimai ir t.t. priskirtini skulptūrai, o ne architektūrai, kuri juos tik pakenčia kaip pridėtinę puošmeną, bet gali be jų ir apsieiti. Iš to, kas pasakyta,

aišku, jog, norint suprasti architektūros kūrinį ir juo estetiškai mėgautis, absoliučiai būtina tiesiogiai, akivaizdžiai pažinti jo materiją, jo svorį, jo kietumą ir sankabą, ir mūsų džiaugsmas stebint tokį kūrinį iškart žymiai sumažėtų, jei pamatytume, kad jis pastatytas iš pemzos, nes tada jis mums atrodytų esąs savotiška dekoracija. Beveik taip pat mus paveiktų žinojimas, kad jis pastatytas iš medžio (tuo tarpu mes tarėme, kad iš akmens), nes tai pakeičia ir pažeidžia santykį tarp kietumo ir sunkio, o dėl to pasikeičia ir iškrypsta visų dalių prasmė ir būtinumas, nes mediniame pastate minėtosios gamtos jėgos atsiskleidžia žymiai silpniau. Štai kodėl iš tikrųjų iš medžio neįmanoma sukurti architektūros meno kūrinio, nors šiai medžiagai galima suteikti bet kokią formą. Tai paaiškina tik mūsiškė teorija. Pagaliau jeigu mums pasakytų, kad pastatas, kurio reginys mus džiugina, sudarytas iš visai skirtingų medžiagų, turinčių nevienodą svorį ir sudėtį, tačiau neskiriamų mūsų akies, tai dėl to visas pastatas taptų mums toks nemalonus, kaip eilėraštis, parašytas nesuprantama kalba. Visa tai kaip tik ir įrodo, kad architektūros menas veikia ne matematiškai, o dinamiškai ir kad tai, kas iš jo į mus prabyla, yra ne paprasta forma ar simetrija, o minėtosios pamatinės gamtos jėgos, tos pirminės idėjos, tos žemiausios valios objektiškumo pakopos. Pastato ir jo dalių harmoningumas, viena vertus, yra sąlygotas tiesioginio kiekvienos dalies tikslingumo, palaikančio visumą, o kita vertus, palengvina visumos apžvalgą ir supratimą; pagaliau harmoningos figūros, atskleidžiančios erdvės dėsningumą, iš dalies sustiprina grožį. Tačiau visa tai teturi antraeilę svarbą ir nėra būtina, ir jokiu būdu nėra svarbiausias dalykas, kadangi net simetrija nėra besąlygiškai reikalinga; juk net griuvėsiai gali būti gražūs.

Visiškai ypatingas architektūros meno kūrinių santykis su šviesa. Jie dvigubai gražesni ryškioje saulės šviesoje, žydro dangaus fone ir visai kitaip veikia mėnulio šviesoje.

Todėl jau statant architektūros meno kūrinį ypač atsižvelgiama į šviesos efektus ir pasaulio šalis. Nors visa tai pirmiausia nulemta aplinkybės, kad tik ryškus ir stiprus apšvietimas visiškai išryškina visas dalis ir jų tarpusavio santykius, aš, be to, manau, kad architektūros menas, kaip ir sunkis bei kietumas, kartu turi atskleisti šioms jėgoms visai priešingą šviesos esmę. Juk kaip tik šviesa, susigerdama, įstrigdama didžiulėse, neskaidriose, ryškiai apibrėžtose ir įvairiopai suformuotose masėse ir nuo jų atsispindėdama, gryniausiai ir aiškiausiai atskleidžia savo prigimtį ir savybes dideliam žiūrovo džiaugsmui, nes šviesa yra labiausiai džiuginantis dalykas, kaip tobuliausio stebimojo pažinimo sąlyga ir objektyvus koreliatas.

Kadangi tos idėjos, kurioms architektūros menas suteikia aiškiausią akivaizdumą, yra žemiausios valios objektiškumo pakopos, ir todėl objektyvi reikšmė to, ką mums atskleidžia architektūros menas, yra santykinai nedidelė, žiūrint į gražų ir palankiai apšviestą pastatą estetinis pasitenkinimas glūdi ne tiek idėjos pagavoje, kiek nuo šios pagavos neatskiriamame jos subjektyviajame koreliate; t.y. jis pirmiausia pasireiškia tuo, kad, žvelgdamas į pastatą, stebėtojas išsilaisvina nuo individui būdingo pažinimo, tarnaujančio valiai ir pavaldaus pagrindo principui, ir pakyla iki gryno, bevalio pažinimo subjekto. Tai reiškia, kad pasitenkinimą teikia grynoji kontempliacija, išlaisvinta nuo bet kokio valios kentėjimo ir individualumo. Šiuo požiūriu architektūros priešingybė ir kitas kraštutinumas dailiųjų menų skalėje yra drama, duodanti pačių reikšmingiausių idėjų pažinimą, todėl jos teikiamame estetiniame pasitenkinime visiškai persveria objektyvioji pusė.

Nuo vaizduojamųjų menų ir poezijos architektūra skiriasi tuo, kad ji pateikia ne kopiją, o patį daiktą. Skirtingai nuo jų architektūra nemėgdžioja pažintos idėjos, todėl stebėtojui neduoda menininko akių. Šiuo atveju menininkas objektą

tik pritaiko prie žiūrovo, jam palengvina pagauti idėją tuo, kad realų individualų objektą priverčia aiškiai ir iki galo išreikšti savąją esmę.

Architektūros meno kūriniai – ne taip, kaip kitokie dailiojo meno kūriniai – labai retai statomi grynai estetiniais tikslais. Veikiau priešingai, estetiniai tikslai palenkiami kitokiems, pačiam menui nebūdingiems, utilitariniams tikslams. Kaip tik tuo ir pasireiškia didis menininko architekto nuopelnas: įgyvendinti ir pasiekti grynus estetinius tikslus, nepaisant jų priklausomybės nuo šalutinių dalykų. Šį tikslą jis pasiekia estetinius tikslus įvairiausiais būdais priderindamas prie konkretaus utilitarinio tikslo, teisingai spręsdamas, koks estetinis-architektūrinis grožis tinka šventyklai, koks – rūmams, koks – arsenalui ir t.t. Kuo labiau rūstus klimatas padidina būtinybės nulemtus naudingumo reikalavimus, kuo griežčiau jis juos apibrėžia ir primeta kaip neišvengiamybę, tuo mažiau erdvės architektūra palieka grožiui. Minkštame Indijos, Egipto, Graikijos ir Romos klimate, kur būtinybės keliami reikalavimai buvo mažesni ir ne tokie apibrėžti, architektūros menas turėjo daugiausiai laisvės, siekdamas savo estetinių tikslų. O po šiaurės dangumi jie buvo labai apriboti. Čia, kur buvo reikalingos dėžės, smailiaviršūniai stogai ir bokštai, architektūros menas, jam būdingą grožį galėjęs išskleisti tik labai ankštuose rėmuose, jį turėjo pakeisti puošmenomis, perimtomis iš skulptūros (tai galima matyti gotikinėje architektūroje.)

Šitokiu būdu architektūra dėl būtinybės ir naudingumo nulemtų reikalavimų buvo priversta labai apsiriboti. Kita vertus, tie patys reikalavimai jai buvo galinga atrama, nes dėl didelės savo kūrinių apimties ir brangumo bei dėl siauros savo estetinio poveikio srities ji nebūtų galėjusi išlikti kaip dailusis menas, jeigu tuo pat metu, kaip naudingas ir būtinas amatas, nebūtų užėmusi tvirtos ir garbingos vietos tarp žmogiškųjų dirbinių. Pastarojo elemento stoka ir yra kaip

tik tai, kas trukdo šalia architektūros, kaip jos seserį, pastatyti kitą meną, nors estetiniu požiūriu jis yra tiesioginis jos atitikmuo: aš turiu galvoje meninį vandens įforminimą. Juk tai, ką architektūra duoda sunkio idėjai ten, kur sunkis pasirodo susijęs su kietumu, vandens įforminimo menas tai pačiai idėjai duoda ten, kur sunkis siejasi su takumu, t.y. beformiškumu, didžiausiu judrumu ir skaidrumu. Putojantys ir riaumojantys kriokliai, krentantys nuo uolų, į purslus tyliai išsisklaidančios kataraktos, tarsi aukštos vandens kolonos iškylantys fontanai ir skaidrūs spindintys ežerai atskleidžia takios sunkios materijos idėjas kaip tik taip, kaip architektūros kūriniai – sustingusios materijos idėjas. Estetinė hidraulika neturi jokio pagrindo utilitarinėje hidraulikoje, nes paprastai jų tikslai nesuderinami, o juos susieti įmanoma tik išskirtiniais atvejais. Pavyzdžiui, tai Cascata di Trevi Romoje.*

§ 44

Ką minėtoms žemiausioms valios objektiškumo pakopoms duoda šitie du menai, tą patį aukštesnei augalinės gamtos pakopai tam tikru mastu duoda meninė sodininkystė. Vietovės landšaftinis grožis daugiausia grindžiamas joje suderintų gamtos objektų įvairove ir tuo, kad tie objektai aiškiai atskirti vienas nuo kito, ir kiekvienas ryškiai išsiskiria, bet vis dėlto visi pasirodo kaip harmoningas vienis ir kaita. Kaip tik šioms dviems sąlygoms ir ateina į pagalbą meninė sodininkystė. Tačiau ji toli gražu nėra toks savosios medžiagos šeimininkas kaip architektūra – savosios, ir todėl jos veikla yra ribota. Grožis, kurį ji parodo, beveik visiškai priklauso gamtai. Ji pati nuo savęs prideda nedaug ką. Kita vertus, jei gamtinės sąlygos jai nepalankios, ji beveik bejėgė, ir ten, kur gamta veikia ne jos labui, o prieš ją, meninės sodininkystės rezultatai menki.

* Apie tai žr. antrą tomą, 35 sk.

Taigi augalų pasaulis, kuris visur, nepadedamas meno, pats siūlosi estetiniam mėgavimuisi, kiek jis yra meno objektas, pirmiausia priskirtinas peizažinei tapybai. Kartu su augalų pasauliu šios tapybos sritis apima ir visą likusią nesąmoningąją gamtą. Natiurmortuose ir grynąją architektūrą, griuvėsius, bažnyčių vidų vaizduojančiuose paveiksluose vyrauja subjektyvioji estetinio pasitenkinimo pusė. Jų sukeliamas džiaugsmas pirmiausia remiasi ne betarpiška vaizduojamų idėjų pagava, o labiau subjektyviu šios pagavos koreliatu, grynu, bevaliu pažinimu. Juk jei menininkas mus priverčia žvelgti į daiktus jo akimis, mes ir patys persiimame atspindėtu pojūčiu ir jaučiame tą gilią dvasios ramybę bei visišką valios tylumą, kurios buvo būtinos tam, kad taip giliai nugrimztume į tų negyvų objektų pažinimą ir juos pagautume su tokia meile, t.y. šitaip objektyviai.

Poveikis, kurį daro tikra peizažinė tapyba, apskritai irgi dar priskirtinas tam pačiam tipui. Tačiau, kadangi čia išreiškiamos idėjos, kaip aukštesnės valios objektiškumo pakopos, jau yra reikšmingesnės ir iškalbingesnės, tai objektyvioji estetinio pasitenkinimo pusė šiuo atveju pasireiškia labiau ir atsveria subjektyviąją. Grynas pažinimas kaip toks jau nėra pagrindinis dalykas. Ne silpniau veikia ir pažintoji idėja, pasaulis kaip vaizdinys reikšmingoje valios objektyvacijos pakopoje.

Tačiau dar vieną, žymiai aukštesnę pakopą atveria animalistinė tapyba ir animalistinė skulptūra. Mums išliko nemaža pastarosios antikinių pavyzdžių, kaip antai bronziniai ir marmuriniai žirgai Venecijoje, ant Monte Cavallo, Elgino reljefuose, o be to, ir Florencijoje; ten pat – antikinis šernas, staugiantys vilkai; taip pat – liūtai prie arsenalo Venecijoje; Vatikane – ištisa salė, pilna daugiausia antikinių žvėrių ir t.t. Šiuose kūriniuose objektyvioji estetinio pasitenkinimo pusė ryškiai persveria subjektyviąją. Tiesa, ir čia, kaip ir bet kokiame estetiniame stebėjime, pasireiškia

šias idėjas pažįstančio, savo valią sutramdžiusio subjekto ramybė. Tačiau jos poveikis nejaučiamas, nes mus pagauna pavaizduotos valios nerimas ir galia. Čia prieš mūsų akis iškyla valia, sudaranti ir mūsų pačių esmę, ir ji iškyla tokiais pavidalais, kuriuose jos pasireiškimas ne numalšintas ir ne sušvelnintas, kaip mumyse, apmąstymo, bet pavaizduotas stipriais štrichais ir taip aiškiai, kad priartėjama prie groteskiškumo ir baisingumo, tačiau kartu ir be apsimetinėjimo, naiviai ir atvirai, skaisčiausioje šviesoje, – o tuo, beje, ir pagrįstas mūsų dėmesys žvėrims. Charakteringi rūšiniai bruožai jau pastebimi vaizduojant augalus, tačiau jie pasireiškia tik formomis. O čia jie tampa žymiai reikšmingesni ir pasireiškia ne tik forma, bet ir veiksmu, padėtimi, gestais, tačiau vis dar kaip rūšies, o ne individo charakteris. Šitame aukščiausių pakopų idėjų pažinime, kurį tapyboje gauname per tarpininką, mes galime dalyvauti ir betarpiškai, pasinerdami į gryną kontempliatyvų augalų stebėjimą ir įsižiūrėdami į gyvūnus. Beje, pastaruosius reikia stebėti, kai jie esti laisvėje, o jų būklė natūrali ir netrikdoma. Įvairiausių, nuostabių jų formų ir jų gyvenimo bei elgsenos objektyvus stebėjimas atveria pamokomą didžiosios gamtos knygos puslapį, įmena tikrosios Signatura rerum* mįslę. Joje mes regime įvairius laipsnius ir būdus, per kuriuos pasireiškia valia, visose esybėse būdama vis ta pati, visur geidžianti vis to paties, o tai ir objektyvuojasi kaip gyvenimas, kaip būtis tokia begaline kaita, tokiais skirtingais pavidalais, kurie visi yra pritaikyti prie skirtingų išorinių sąlygų ir panašūs į daugybę variacijų ta pačia tema. Tačiau jei mums reikėtų

* Jacobas Böhme savo knygoje *De signatura rerum*, cap. 1, § 15, 16, 17 sako: „Ir nesama gamtoje daikto, kuris savo vidinės formos neatvertų ir išorėje: juk vidus nuolat siekia apsireikšti... Kiekvienas daiktas turi savo kalbą, kad atsivertų... Ir tai yra gamtos kalba, kuria kiekvienas daiktas šneka iš savo kokybės ir visada atveria bei išreiškia save. Juk kiekvienas daiktas atveria savo motiną, kuri šitokiu būdu duoda *esenciją* ir *valią* kurti formą".

stebėtojui paaiškinti jų vidinę esmę, perduoti ją refleksijai, ir tik vienu žodžiu, tai geriausia būtų pasinaudoti ta sanskrito formule, kuri taip dažnai sutinkama šventose hindu knygose ir vadinama „Mahavakya", t.y. *didžiuoju žodžiu.* Toji formulė – „Tat twam asi", tai reiškia: „Šita gyva būtybė esi tu".

§ 45

Betarpiškai regimai pavaizduoti idėją, kurioje valia pasiekia aukščiausią savo objektyvacijos laipsnį, yra pagaliau didysis istorinės tapybos ir skulptūros uždavinys. Estetinio pasitenkinimo objektyvioji pusė čia absoliučiai vyrauja, o subjektyvioji pasitraukia į antrąjį planą. Pažymėtina, kad dar žemiausioje šio meno pakopoje, animalistinėje tapyboje, charakteringumas visiškai sutampa su grožiu: charakteringiausias liūtas, vilkas, žirgas, avinas, bulius kartu yra ir gražiausias. Šito priežastis yra ta, kad gyvūnai turi tik rūšinį, o ne individualų charakterį. O vaizduojant žmogų rūšinis charakteris atsiskiria nuo individo charakterio: pirmasis vadinamas grožiu (grynai objektyvia prasme), antrasis išsaugoja „charakterio" arba „išraiškos" pavadinimą, ir čia pasirodo naujas sunkumas: tobulai pavaizduoti juos abu tame pačiame individe.

Žmogaus grožis – tai objektyvus pasakymas, žymintis pilnatviškiausią valios objektyvaciją aukščiausioje jos pažįstamumo pakopoje, žmogaus–apskritai idėją, iki galo išreikštą stebimoje formoje. Tačiau kad ir kaip ryškiai čia pasirodo objektyvioji grožio pusė, subjektyvioji pusė vis tiek lieka jos nuolatinė palydovė. Taip yra kaip tik dėl to, kad nė vienas objektas taip greitai neskatina mūsų nugrimzti į gryną estetinę žiūrą, kaip gražiausias žmogaus veidas ir pavidalas, į kurį pažvelgusius mus iškart apima nenusakomas pasitenkinimas, pakeliantis mus aukščiau mūsų pačių ir aukščiau visko, kas mus kankina. Tai įmanoma

tik todėl, kad šitas visų aiškiausias ir gryniausias valios pažįstamumas ir mumyse lengviausiai ir greičiausiai sukelia tą grynojo pažinimo būseną, kurioje, kol trunka grynas estetinis džiugesys, išnyksta mūsų asmuo, mūsų geidimas, nuolat lydimas kančios. Štai kodėl Goethe sako: „Kas išvysta žmogaus grožį, to negali palytėti joks blogis: jis jaučiasi esąs harmonijoje su savimi ir su pasauliu" [*Die Wahlverwandschaften*, 1, 6]. Tai, kad gamtai pavyksta sukurti gražią žmogaus formą, mes turime aiškinti tuo, kad valia, šioje aukščiausioje pakopoje besiobjektyvuodama individe, esant palankioms aplinkybėms ir savo jėgos dėka visiškai nugali tas kliūtis ir pasipriešinimą, kylantį iš valios apraiškų žemesnėse pakopose; tai gamtos jėgos, iš kurių ji būtinai turi iš pradžių atimti ir išplėšti visumai priklausančią materiją. Be to, valios pasireiškimas aukščiausiose pakopose visada daugeriopas pagal savo formą. Jau medis yra tik daugybę sykių pakartotų augalinių skaidulių sisteminis agregatas. Kuo aukščiau kylame, tuo labiau didėja sudėtingumas, ir žmogaus kūnas yra sudėtingiausia visiškai skirtingų dalių sistema; kiekviena dalis pasižymi visumai pavaldžiu, bet kartu savarankišku gyvenimu, vita propria. Taigi, kad visos tos dalys būtų visai tinkamai pavaldžios visumai ir derėtų tarpusavyje, kad jos harmoningai siektų atkurti visumą ir kad nebūtų jokio pertekliaus ir jokios stokos – visa tai yra retos sąlygos, kurių padarinys yra grožis, tobulai nukaltas rūšinis charakteris. Šitaip yra gamtoje. O kaipgi mene? Sakoma: pamėgdžiojant gamtą. Tačiau kaipgi menininkas atpažintų vykusį ir vertą pamėgdžioti gamtos kūrinį ir rastų jį tarp nevykusių, jeigu jis *iki patirties* nenujaustų grožio? O be to, argi gamta yra kada nors sukūrusi tobulai gražų žmogų? Buvo manoma, kad menininkas turi surinkti atskiruose žmonėse išbarstytus gražius bruožus ir iš jų sudėlioti vieną gražią visumą – neteisinga ir beprasmiška nuomonė. Juk iš naujo kyla klausimas: iš kur menininkas

gali žinoti, kad šitos formos yra gražios, o anos – ne? Pagaliau mes matome, kiek grožio srityje pasiekė senieji vokiečių tapytojai, mėgdžiodami gamtą. Tik pažvelkite į jų nutapytas apnuogintas figūras.

Grynai aposterioriškai ir remiantis tik patyrimu visai neįmanoma pažinti grožio; jis visada, bent jau iš dalies, apriorinis, nors yra visai kito pobūdžio, nei aprioriškai mums pažįstami pagrindo principo pavidalai, kurie apima bendrąją reiškinio formą, kiek ji apskritai pagrindžia pažinimo galimybę; jie apima bendrąjį, nepripažįstantį išimčių reiškimosi *kaip*, ir iš šio pažinimo kyla matematika bei grynoji gamtotyra. Tuo tarpu kitas apriorinis pažinimo būdas, leidžiantis vaizduoti grožį, apima ne reiškinio formą, o jo turinį, ne reiškimosi *kaip*, o jo *kas*. Mes visi atpažįstame žmogaus grožį, kai jį matome, o tikras menininkas įsismelkia į jį taip, kad net vaizduoja jį tokį, kokio niekada nematė, ir vaizduodamas pranoksta gamtą. Tai įmanoma tik todėl, kad toji valia, kurios adekvati objektyvacija aukščiausioje pakopoje čia turi būti įvertinta ir surasta, *esame mes patys*. Tik todėl mes iš tikrųjų tai nujaučiame, kai stengiamės pavaizduoti gamtą (kuri kaip tik ir yra valia, sudaranti mūsų pačių esmę); tikro genijaus atveju ši nuojauta susijusi su tokiu įžvalgumu, kad jis, pavieniame daikte pažindamas jo idėją, *gamtą supranta tarsi iš pusės žodžio* ir aiškiai išreiškia tai, apie ką ji tik mikčioja. Kietame marmure jis įspaudžia grožį tos formos, kurios gamtai nepavyko sukurti bandant tūkstančius kartų, ir šitą grožį jis stato priešais gamtą, tarsi kreipdamasis į ją: „Štai, ką tu norėjai pasakyti!" O žinovas atsiliepia: „Taip, kaip tik tai!"

Tik šitaip genialus graikas galėjo surasti žmogaus pavidalo prototipą ir padaryti jį skulptūros mokyklos kanonu. Ir tik tokios nuojautos dėka mes visi įstengiame pažinti grožį ten, kur jis atskirais atvejais išties nusisekė pačiai gamtai. Toji nuojauta yra *idealas:* tai yra *idėja*, kiek ji, bent

jau iš dalies, pažinta a priori; ir ji įgyja praktinę reikšmę menui, papildydama tai, ką gamta duoda a posteriori. Tai, kad menininkas pajėgus šitaip aprioriškai nujausti grožį, – kaip ir tai, kad žinovui prieinamas aposteriorinis pažinimas, – aiškintina aplinkybe, kad menininkas ir žinovas patys yra gamtos „būtis savaime", besiobjektyvuojanti valia. Juk, kaip sako Empedoklis, tik panašus pažįsta panašų. Tik gamta gali suprasti pačią save; tik gamta išmatuos save pačią. Bet kartu tik dvasia suvoks dvasią.*

Neteisinga, nors pagal Ksenofontą ir išsakyta, yra Sokrato nuomonė (Stobaios: *Florilegium*, vol. 2 [editio Gaisford], p. 384), kad nustatytą žmogaus grožio idealą graikai surado visiškai empiriškai, lygindami atskiras gražias dalis, čia apnuogindami ir pastebėdami kelį, ten ranką. Beje, visai analogiška nuomonė reiškiama ir poezijos atžvilgiu: tariama, kad, pavyzdžiui, Shakespeare'as pastebėjo ir iš savo gyvenimo patirties atkūrė nepaprastai skirtingus savo dramų charakterius, tokius tikrus, tokius turiningus, taip giliai apmąstytus. Neverta net ginčytis dėl tokios nuomonės nepagrįstumo ir absurdiškumo. Akivaizdu, kad vaizduojamojo meno kūrinius genijus sukuria tik nujausdamas grožį, kaip ir poezijos kūrinius jis sukuria irgi panašiai nujausdamas tai, kas charakteringa, nors abiem atvejais jam reikalingas patyrimas kaip schema; tik ši schema visiškai išryškina tai, kas a priori suvokiama miglotai, ir šitaip pasidaro įmanoma sukurti apgalvotą vaizdą.

Anksčiau žmogaus grožis buvo apibrėžtas kaip tobula valios objektyvacija aukščiausioje jos pažinumo pakopoje.

* Paskutinis sakinys – Helvecijaus „il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit" [*De l'esprit*, disc. 2, chap. 4, alinea 5] vertimas. Pirmajame leidime nelaikiau esant būtina tai paminėti. Bet nuo to laiko dėl hegeliškos pseudoišminties kvailinančio poveikio mūsų epocha taip nusmuko ir sušiurkštėjo, kad kai kam ir čia gali pasivaidenti „dvasios ir gamtos" priešingybė. Štai kodėl esu priverstas aiškiai apsisaugoti nuo to, kad man būtų priskirtos tokios vulgarios filosofemos.

Jis pasireiškia per formą, o ji esti vien tik erdvėje ir neturi jokio būtino ryšio su laiku, kaip, pavyzdžiui, judėjimas. Todėl mes galime pasakyti: adekvati valios objektyvacija vien tik erdviniame reiškinyje yra grožis objektyviąja prasme. Augalas yra ne kas kita, kaip šitoks grynai erdvinis valios pasireiškimas, nes jo esmės išraiška neapima jokio judėjimo, vadinasi, jokio santykio su laiku (neskaitant augimo). Vien augalo pavidalas jau išreiškia visą jo esmę ir atvirai ją parodo. Tuo tarpu gyvuliui ir žmogui, kad būtų visiškai atskleista juose pasireiškianti valia, reikalinga dar ir veiksmų seka, ir dėl to tas pasireiškimas juose tiesiogiai susijęs su laiku. Visa tai jau paaiškinta ankstesnėje knygoje, bet su mūsų dabartiniais svarstymais tai siejasi štai kaip. Kaip grynas erdvinis valios pasireiškimas gali visiškai ar nevisiškai ją objektyvuoti kiekvienoje apibrėžtoje pakopoje – o kaip tik tai sudaro grožį arba bjaurumą, – taip ir valios objektyvacija laike, t.y. veiksmas, ir būtent betarpiškas veiksmas, vadinasi, judėjimas, gali arba visiškai ir tiksliai atitikti per jį pasireiškiančią valią – be nereikalingų priemaišų, be perteklіaus, be trūkumų, kaskart išreikšdamas tik konkretų, apibrėžtą valios aktą, – arba veiksmas ir jame pasireiškianti valia gali santykiauti priešingai. Pirmu atveju judėjimui būdinga *gracija;* antruoju – ne. Vadinasi, kaip grožis yra atitinkamas valios apskritai pavaizdavimas vien tik jos erdviniame reiškinyje, taip *gracija* yra atitinkamas valios pavaizdavimas jos laikiškame pasireiškime, t.y. visiškai tiksli ir tinkama kiekvieno valios akto išraiška jį objektyvuojančiame judesyje ir padėtyje. Kadangi judesys ir padėtis jau suponuoja kūną, tai Winckelmanno žodžiai „Gracija yra savotiškas veikiančiojo asmens santykis su veiksmu" (*Werke*, Bd. 1, S. 258) labai teisingi ir taiklūs. Savaime suprantama, kad augalams galima priskirti grožį, bet ne graciją, o pastarąją – nebent tik perkeltine prasme. Tuo tarpu gyvuliams ir žmonėms galima priskirti ir grožį,

ir graciją. Vadinasi, gracija pasireiškia tuo, kad kiekvienas judesys ir padėtis realizuojami pačiu lengviausiu, tinkamiausiu ir patogiausiu būdu ir todėl gryniausiai išreiškia savo paskirtį arba valios aktą – be jokio pertekliaus, sukeliančio netikslingą, beprasmišką bruzdesį arba nenatūralumą, be stokos, kuri pasirodo kaip medinis sustingimas. Kaip sąlygą, gracija suponuoja tobulą visų kūno narių dermę, taisyklingą ir harmoningą kūno sandarą, nes tik šių dalykų dėka įmanomas tobulas visų pozų ir judesių lengvumas bei aiškus tikslingumas. Taigi gracija niekada neįmanoma be tam tikro kūniško grožio. Kai tobulas grožis susijungia su tobula gracija, jie yra pats aiškiausias valios pasireiškimas aukščiausioje jos objektyvacijos pakopoje.

Kaip minėta anksčiau, žmonija pasižymi tuo, kad joje rūšinis charakteris atsiskyręs nuo individualaus charakterio, ir todėl kiekvienas žmogus, kaip sakyta ankstesnėje knygoje, tam tikru mastu išreiškia visai savotišką idėją. Todėl menai, siekiantys pavaizduoti žmonijos idėją, kartu su grožiu, kaip rūšies charakteriu, turi išreikšti individo charakterį, dažniausiai vadinamą *charakteriu* par excellence. Tačiau ir šis charakteris jiems svarbus ne dėl to, kad jame esama kažko atsitiktinio, būdingo tik tam išskirtiniam individui, o todėl, kad kaip tik šiame individe labai ryški žmonijos idėjos pusė, kurios atskleidai šio individo pavaizdavimas gali ypač pasitarnauti. Todėl charakteris, kad ir būdamas savaime individualus, vis dėlto turi būti pagautas ir pavaizduotas idealiai, t.y. turi būti išryškinta jo reikšmė žmonijos apskritai idėjai (kurios objektyvacijai jis savaip padeda). Kitaip atvaizdas bus portretas, atskirybės kaip tokios su visais jai būdingais atsitiktiniais bruožais pakartojimas. Kaip sako Winckelmannas, net portretas turi būti individo idealas.

Šitas idealiai pagaunamas *charakteris*, išryškinantis žmonijos idėjos savitąją pusę, iš dalies pasireiškia nekintančia fizionomija ir kūno sandara, o iš dalies laikinais afektais ir aistromis, tąja abipuse pažinimo ir valiojimo modifikacija,

ir visa tai atsispindi veide bei judesiuose. Kadangi individas visada priklauso žmonijai, o, kita vertus, žmonija visada atsiveria per individą ir net per jam būdingą idealų reikšmingumą, tai nei grožis neturi užgožti charakterio, nei charakteris grožio. Juk jei individualus charakteris nuslopina rūšinį, atsiranda karikatūra, o jei rūšinis charakteris nuslopina individualų, atsiranda kažkas visiškai nereikšminga. Todėl vaizdavimas, siekiantis grožio – o tuo užsiima visų pirma skulptūra – visada šiek tiek jį (t.y. rūšinį charakterį) modifikuoja, pasitelkdamas individualų charakterį, ir žmonijos idėją visada išreiškia apibrėžtu, individualiu būdu, joje išryškindamas kokį nors ypatingą bruožą. Juk žmogiškasis individas savaime tam tikru mastu paženklintas ypatingos idėjos orumu, o esminis žmonijos idėjos požymis ir yra tas, kad ji pasirodo per išskirtiniu reikšmingumu paženklintus individus. Štai kodėl senovės meistrai aiškiai suvoktą grožį savo kūriniuose išreikšdavo ne viena, o daugeliu skirtingais charakteriais pasižyminčių figūrų, tarsi tas grožis kaskart pagaunamas vis iš kitos pusės, ir todėl Apolonas jį išreiškia kitaip nei Bakchas, Heraklis kitaip nei Antinojus. Gali būti net taip, kad charakteringumas nuslopina grožį ir pagaliau pereina net į bjaurumą. Toks, pavyzdžiui, Silenas, Faunas ir t.t. Bet jeigu charakteringumas išties nuslopina rūšinį charakterį, t.y. prieinama iki nenatūralumo, tai jis virsta karikatūra. Tačiau dar mažiau nei grožiui charakteringumas turi trukdyti gracijai. Kad ir kokios pozos ir judesio reikalautų charakterio išraiška, jie vis dėlto turi būti pritaikyti konkrečiam asmeniui ir pavaizduoti jam tinkamiausiu, tikslingiausiu ir lengviausiu būdu. Į tai atsižvelgs ne tik skulptorius ar dailininkas, bet ir kiekvienas geras aktorius: kitaip ir šioje srityje atsiras karikatūra, kaip grimasa ar šaržas.

Skulptūroje grožis ir gracija visada yra svarbiausias dalykas. Tikrasis dvasios charakteris, pasireiškiantis afektu,

aistra, abipusiu pažinimo ir valiojimo žaismu, pavaizduojamas tik veido išraiška ir gestikuliacija, labiausiai būdingas *tapybai.* Juk nors akys ir spalvos, esančios už skulptūros srities, daug duoda grožiui, bet jos žymiai svarbesnės charakteriui. Be to, grožis atsiskleidžia labiau, kai stebima iš įvairių žiūros taškų. Priešingai, išraiška, charakteris visiškai pagaunami iš vieno žiūros taško.

Kadangi grožis akivaizdžiai yra svarbiausias skulptūros tikslas, tai Lessingas tą faktą, kad *Laokoonas nerėkia,* bandė paaiškinti tuo, kad riksmas nesuderinamas su grožiu. Kadangi šis dalykas Lessingui pasitarnavo kaip savarankiškos knygos tema ar bent jau išeities taškas ir kadangi tiek iki jo, tiek po jo apie tai buvo tiek daug rašoma, tai tebus man leista epizodiškai išsakyti ir savo nuomonę šiuo klausimu, nors šitoks specialus tyrinėjimas iš tikrųjų nesisieja su mūsiškiu apmąstymu, skirtu tik bendriesiems klausimams.

§ 46

Kad Laokoonas garsioje skulptūrinėje grupėje nerėkia, yra akivaizdu, ir visuotinis, nuolat atsinaujinantis stebėjimasis šiuo faktu aiškintinas tuo, kad, būdami jo vietoje, visi mes rėktume. Šito reikalauja ir gamta, kadangi esant stipriam fiziniam skausmui ir netikėtai užgriuvus didžiuliam fiziniam siaubui, visa refleksija, kuri galbūt padėtų kentėti tyliai, visiškai išstumiama iš sąmonės, ir prigimtis išsilaisvina per riksmą, kartu išreikšdama skausmą ir siaubą, šaukdamasi gelbėtojo ir gąsdindama užpuoliką. Todėl jau Winckelmannas pasigedo riksmo išraiškos, tačiau siekdamas pateisinti menininką, iš tikrųjų Laokooną jis pavertė stoiku, kuris laikosi nuomonės, kad neoru rėkti secundum naturam [sutinkamai su prigimtimi], o prie savo kančios dar prideda beviltišką pastangą susilaikyti nuo jos išraiškos. Todėl Winckelmannas Laokoone įžvelgia „užgrūdintą dvasią didžio vyro, kuris kovoja su kančia ir stengiasi nuslopinti bei užsklęsti savyje

savo pojūčio išraišką; jis garsiai nerėkia, kaip Vergilijaus poemoje; jam išsprūsta tik skausmingos dejonės" (*Werke*, Bd. 7, S. 98. – Apie tai išsamiau Bd. 6, S. 104 ff.). Štai šią Winckelmanno nuomonę kritikavo Lessingas savajame *Laokoone* ir įnešė į ją anksčiau minėtą pataisą: vietoje psichologinio aiškinimo jis pateikė grynai estetinį, tardamas, kad grožis, senovės meno principas, draudžia išreikšti riksmą. Kitas, papildomas jo argumentas, kad esą nejudriame meno kūrinyje nedera vaizduoti praeinančios ir pačia savo prigimtimi trumpalaikės būsenos, paneigiamas šimtais pavyzdžių tų nuostabių figūrų, kurios pagautos ir sustabdytos tuo metu, kai atlieka visiškai trumpalaikius judesius – šoka, kovoja, griebia ir t.t. Negana to, Goethe savo straipsnyje apie Laokooną, esančiame *Propilėjų [Propyläen]* pradžioje (S. 8), mano, kad pasirinkti tokią praeinančią akimirką yra tiesiog būtina. Mūsų dienomis *Hirtas* (*Horen*, 1797, 7. Stück [p. 1–37]), viską aiškindamas aukščiausia išraiškos tiesa, nusprendė šitaip: Laokoonas nerėkia todėl, kad, beveik uždusęs, jis netoli mirties ir jau nebepajėgia rėkti. Pagaliau *Fernow* (*Römische Studien*, Bd. 1., S. 426 ff.), išnagrinėjęs ir apsvarstęs visas nuomones, pats nepasakė nieko naujo, o tik susiejo ir sutaikė visas tris.

Aš negaliu nesistebėti, kad tokie mąslūs ir aštraus proto vyrai stropiai pritempia nepagrįstus argumentus, griebiasi psichologinio, net fiziologinio argumentavimo, kad paaiškintų dalyką, kurio priežastis yra visai aiški ir iškart matoma bešališkam tyrinėtojui. Ypač aš stebiuosi, kad Lessingas, buvęs taip arti teisingo aiškinimo, šovė visiškai pro šalį.

Iki visų psichologinių ir fiziologinių tyrinėjimų, ar Laokoonas savo padėtyje rėks ar nerėks (o aš tvirtinu, kad jis tikrai tą darys), šios grupės atžvilgiu reikia nuspręsti, kad riksmas čia negalėjo būti pavaizduotas vien dėl to, kad jo vaizdavimas visiškai nedera skulptūrai. Iš marmuro buvo neįmanoma iškalti rėkiančio Laokoono, buvo galima

pavaizduoti tik pražiojantį burną ir bergždžiai besistengiantį rėkti Laokooną, kurio balsas užstrigo gerklėje, „vox faucibus haesit" [balsas užkrito[13]; Vergil: *Aeneis* 2, 774]. Riksmo esmė, – vadinasi, ir jo poveikis žiūrovui, – visiškai priklauso nuo garso, o ne nuo burnos pražiojimo, kuris, kaip riksmą neišvengiamai lydintis fenomenas, pats motyvuojamas ir pateisinamas tik jo sukeltu garsu. Tokiu atveju jis, kaip tai, kas charakteringa veiksmui, leistinas ir net būtinas, nors ir kenkia grožiui. Tačiau vaizduoti pražiotą burną, šitą riksmo priemonę, iškreipiančią veido bruožus ir visą jo išraišką, plastiniame mene, kuriam riksmo vaizdavimas visiškai nebūdingas ir neįmanomas, būtų išties neprotinga, nes šitaip būtų parodyta priemonė, kitais atžvilgiais reikalaujanti daug ką aukoti, tuo tarpu jos tikslas, pats riksmas, kartu su jo poveikiu jausmams nebūtų girdimas. Negana to, šitaip atsirastų visada juokingos bevaisės pastangos reginys, panašus į tą, kurį sukelia pokštininkas, kai, vašku užlipdęs užmigusio naktinio sargo ragelį, žadina jį, rėkdamas „dega!", ir smaginasi, matydamas jo bergždžias pastangas trimituoti aliarmą. Priešingai, kur riksmo vaizdavimas priklauso vaizduojamojo meno sričiai, ten jis visai priimtinas, nes tarnauja tiesai, t.y. pilnatviškai idėjos išraiškai. Šitaip yra poezijoje, kuri išraiškos akivaizdumui pasitelkia skaitytojo vaizduotę: todėl Vergilijaus poemoje Laokoonas baubia, kaip ištrūkęs bulius, gavęs smūgį kirviu; štai kodėl Homeras (*Ilias*, 20, 48–53) priverčia Marsą ir Minervą baisingai rėkti, nepakenkdamas nei jų dieviškajam orumui, nei jų dieviškajam grožiui. Lygiai taip pat ir teatro mene: Laokoonas scenoje būtinai turėtų rėkti. Sofoklis priverčia rėkti savąjį Filoktetą, ir jis tikrai būtų rėkęs senovės scenoje. Visiškai panašų atvejį prisimenu aš pats: Londone mačiau įžymųjį aktorių Kemble'ą, iš vokiečių kalbos verstoje pjesėje *Pizarro;* jis vaidino amerikietį Rollą, pusiau laukinį, tačiau labai kilnaus charakterio žmogų. Vis dėlto, kai jis

buvo sužeistas, suriko garsiai ir galingai, ir tai padarė didelį ir puikų įspūdį, nes buvo labai charakteringa ir artima tiesai. Priešingai, nutapytas ar iš akmens išskaptuotas nebylus rėksnys būtų daug juokingesnis, nei nutapyta muzika, pasmerkta jau Goethe's *Propilėjose*, nes riksmas likusiai veido išraiškai ir grožiui kenkia nepalyginamai labiau, nei muzika, kuria daugiausia užsiima tik rankos ir plaštakos ir kuri gali būti traktuojama kaip asmenį charakterizuojantis veiksmas, todėl gali būti visai deramai tapoma, jeigu tik nereikalauja staigių kūno judesių arba burnos perkreipimo: štai, pavyzdžiui, šv. Cecilija prie vargonų, Raffaellio smuikininkas Sciarra galerijoje Romoje ir daug kitų. Taigi dėl to, kad meno ribos neleidžia Laokoono skausmo išreikšti riksmu, menininkas turėjo pasinaudoti visais kitais skausmo išraiškos būdais, ir tai padarė labai tobulai, kaip tai meistriškai nupiešia Winckelmannas (*Werke*, Bd. 6, S. 104 ff.); todėl jo puikus aprašymas išsaugojo visą savo vertę ir tiesą, išskyrus tik tai, kad Laokoonui jis priskiria stoišką nusiteikimą.*

§ 47

Kadangi grožis kartu su gracija yra pagrindinis skulptūros meno objektas, tai skulptūra mėgsta nuogumą ir pakenčia drabužius tik tiek, kiek jie neslepia formų. Ji naudojasi drapiruote ne kaip apdangalu, o netiesioginei formos išraiškai. Šitoks išraiškos būdas labai domina intelektą, nes jis čia gali stebėti priežastį, t.y. kūno formą, tik per tiesiogiai išreikštą padarinį, klosčių išsidėstymą. Todėl drapiruotė skulptūroje tam tikru mastu yra tas pat, kas tapyboje – rakursas. Ir drapiruotė, ir rakursas yra užuominos, bet ne simbolinės, o tokios, kurios, jei nusisekusios,

* Ir šis epizodas papildytas antrame tome, 36 sk.

betarpiškai priverčia intelektą stebėti tai, apie ką tik užsiminta taip, tarsi tai būtų išreikšta iš tikrųjų.

Tebus čia man leista prabėgom įterpti palyginimą, liečiantį retorikos meną. Kaip graži kūno forma geriausiai matoma apsirengus lengviausiai arba visai be drabužių, ir todėl labai gražus žmogus, ypač jei jis dar turėtų skonį ir drįstų būti jam ištikimas, mieliausiai vaikščiotų beveik nuogas ir rengtųsi panašiai kaip senovės žmonės, taip ir kiekviena graži, minčių turtinga dvasia reikšis pačiu natūraliausiu, tiesiausiu, paprasčiausiu būdu, kiek įmanoma siekdama savo mintis perteikti kitiems, kad šitaip sau palengvintų tą vienatvę, kurią ji turi jausti tokiame pasaulyje kaip mūsiškis; ir priešingai, dvasios skurdas, proto painiava ir paikumas vilksis pačiais rafinuočiausiais pasakymais ir miglotais žodžiais, kad po tomis sunkiasvorėmis ir pompastiškomis frazėmis paslėptų smulkias, niekingas, apgailėtinas ir lėkštas mintis, kaip tas žmogus, kuris drabužiais nori kompensuoti savąjį grožio didybės trūkumą ir savo asmens menkumą arba bjaurumą stengiasi užmaskuoti barbariškais papuošalais, blizgučiais, plunksnomis, rauktinukais, klostėmis bei mantijomis. Ir kaip susigėstų toks žmogus, jei jam tektų pasirodyti nuogam; lygiai taip pat susigėstų ir koks autorius, jei savo pompastišką, miglotą knygą būtų priverstas suspausti į jos menką ir aiškų turinį.

§ 48

Istorinės tapybos, kartu su grožiu ir gracija, svarbiausias objektas vis dar yra charakteris, kuris apskritai yra valios pavaizdavimas aukščiausioje jos objektyvacijos pakopoje, kur individas, kaip žmonijos idėjos ypatingosios pusės išryškinimas, yra ypač reikšmingas ir tą idėją išreiškia ne tik savo figūra, bet ir visokiais veiksmais bei tomis pažinimo ir valios modifikacijomis, kurios tuos veiksmus sukelia ir lydi, atsispindėdamos veide bei gestuose. Kad žmonijos

idėja būtų išreikšta tokia apimtimi, jos daugiapusiškumo išsklaida turi būti parodyta per reikšmingus individus, o jie savo ruožtu visu savo reikšmingumu gali būti pavaizduoti tik įvairiausių scenų, įvykių ir veiksmų fone. Šitokį begalinį uždavinį istorinė tapyba išsprendžia, vaizduodama visokiausias daugiau ar mažiau reikšmingas gyvenimo scenas. Nesama tokio individo ir tokio veiksmo, kurie neturėtų jokios reikšmės: visuose ir per visus vis labiau atsiskleidžia žmonijos idėja. Todėl nesama nė vieno žmogaus gyvenimo įvykio, kuris netiktų tapybai. Vadinasi, puikiems Nyderlandų mokyklos tapytojams daroma didelė skriauda, kai vertinami tik jų techniniai sugebėjimai, o kitais atžvilgiais į juos žiūrima iš aukšto, remiantis tuo, kad jie dažniausiai vaizduoja kasdienio gyvenimo dalykus, tuo tarpu reikšmingais laikomi tik pasaulinės ir biblinės istorijos įvykiai. Iš pradžių reikėtų pagalvoti, kad kokio nors veiksmo vidinis reikšmingumas visiškai nesutampa su išoriniu ir dažnai nuo jo atsiskiria. Išorinis reikšmingumas yra veiksmo svarba jo padarinių realiam pasauliui ir pasaulyje atžvilgiu, tad jis matuojamas pagrindo principu. Vidinis reikšmingumas yra įžvalgos į žmonijos idėją gelmė; ji atskleidžiama tuo, kad apšviečiamos retai pasireiškiančios tos idėjos pusės, ir ryškiai bei aiškiai išreikštos individualybės dėl tikslingai susiklosčiusių aplinkybių gali atskleisti savo unikalius bruožus. Menas apima tik vidinį reikšmingumą; išorinis priklauso istorijai. Abu jie visai nepriklauso vienas nuo kito, gali reikštis kartu, bet gali pasirodyti ir kiekvienas atskirai. Koks nors istorijai nepaprastai reikšmingas veiksmas savo vidiniu reikšmingumu gali būti visai kasdieniškas ir lėkštas; ir priešingai, kokia nors scena iš kasdienio gyvenimo gali turėti gilią vidinę prasmę, jeigu joje, ryškiai ir aiškiai apšviesti, savo giliausiais vingiais pasirodo žmogiškieji individai, žmogiškieji veiksmai ir troškimai. O išoriniam reikšmingumui esant labai skirtingam, vidinis reikšmingumas gali būti visai

vienodas; štai, pavyzdžiui, pastarojo požiūriu visai nesvarbu, ar ministrai, pasilenkę virš žemėlapio, ginčijasi dėl valstybių ir tautų, ar sodiečiai smuklėje gina savo teises, žaisdami kortomis ar kauliukais, kaip nesvarbu, ar šachmatais žaidžiama naudojant auksines, ar medines figūras. O be to, scenos ir įvykiai, sudarantys daugelio milijonų žmonių gyvenimą, jų reikalai ir papročiai, jų skausmas ir džiaugsmas jau vien todėl pakankamai svarbūs, kad taptų meno objektu, ir savo turtinga įvairove jie turi duoti pakankamai medžiagos įvairiapusiškos žmonijos idėjos išsklaidai. Net akimirkos, meno sustabdytos tokiame paveiksle (dabar vadinamame žanriniu), trumpumas sukelia tylų ir unikalų jaudinantį įspūdį. Juk ilgaamžiame paveiksle išsaugoti trumpalaikį ir nuolat kintantį pasaulį, įtvirtinti jį per pavienius įvykius, vis dėlto atstovaujančius visumai – tai ir yra tapybos laimėjimas, kuriuo ji tarsi sustabdo patį laiko bėgsmą, atskirybę pakylėdama iki jos rūšies idėjos. Pagaliau istoriniai ir išoriškai reikšmingi tapybos siužetai dažnai turi tą trūkumą, kad kaip tik tai, kas juose reikšminga, negali būti išreikšta akivaizdžiai, o turi būti prigalvota. Šiuo požiūriu apskritai reikia skirti nominalinę paveikslo reikšmę nuo realiosios: pirmoji yra išorinė, tačiau tik kaip sąvoka prisišliejanti prasmė; antroji yra viena iš žmonijos idėjos pusių, per paveikslą atsiskleidžianti stebėjimui. Pavyzdžiui, pirmoji reikšmė yra Mozė, surastas Egipto karalaitės: istorijai nepaprastai reikšmingas momentas. Bet reali šio paveikslo reikšmė yra tai, kas realiai duota stebėjimui: tai – pamestinukas, kilmingos moters išimtas iš plaukiojančio lopšelio. Taip gali atsitikti ne sykį. Tik kostiumas mokslininkui čia gali būti nuoroda į tam tikrą istorinį įvykį. Tačiau kostiumas svarbus tik nominalinei reikšmei, o realiajai jis visai nesvarbus, nes šioji reikšmė pripažįsta tik žmogų apskritai, o ne savavališkas formas. Iš istorijos perimti siužetai niekuo ne pranašesni už tuos, kurie kilę iš grynos galimybės ir

todėl turi būti vadinami ne individualiais, o bendrais; juk pirmojo tipo siužetuose išties reikšmingas vis tiek ne individualus, ne pavienis įvykis kaip toks, o tai, kas jame bendra, toji žmonijos idėjos pusė, kuri per juos pasireiškia. Tačiau, kita vertus, dėl to visai nederėtų atsisakyti tam tikrų istorinių temų, bet tikras meninis jų supratimas, tiek tapytojo, tiek žiūrovo, niekada nenukreiptas į jose pasirodantį individualumą ir atskirybę – tai ir sudaro istoriją tikrąja šio žodžio prasme – o nukreiptas į tą bendrybę, kuri tuose siužetuose išreiškia idėją. Be to, dera pasirinkti tik tokius istorinius siužetus, kur pagrindinis dalykas tikrai leidžiasi pavaizduojamas, o neturi būti tik primąstytas. Kitaip nominalinė paveikslo reikšmė pernelyg atsiskirs nuo realiosios; tai, kas paveiksle tik numanoma, taps pačiu svarbiausiu dalyku ir pakenks tam, kas stebima. Jeigu jau scenoje netinka tai, kad (kaip prancūzų tragedijoje) pagrindinis veiksmas vyktų už kulisų, akivaizdu, kad paveiksle tai yra dar didesnė klaida. Visai kenksmingi istoriniai siužetai yra tik tada, kai jie menininką apriboja lauku, pasirinktu savavališkai ir ne dėl meninių, o dėl kitokių tikslų, ypač jei tame lauke maža tapybiškų ir reikšmingų dalykų, jeigu, pavyzdžiui, tas laukas yra mažos, izoliuotos, užsispyrusios, palenktos hierarchinei valdžiai, t.y. prietarams, didžiųjų to meto Rytų ir Vakarų tautų niekinamos tautelės istorija; tokie judėjai. Kadangi tarp mūsų ir visų senovės tautų genčių kraustymasis įsiterpė taip, kaip tarp dabartinio žemės paviršiaus ir paviršiaus, kuriame gyvenę organizmai mums pasirodo tik kaip fosilijos, įsiterpė kažkada įvykęs jūros dugno pasikeitimas, apskritai didele nelaime reikia laikyti tai, kad tauta, kurios senoji kultūra turėjo tapti mūsiškės kultūros pagrindu, buvo ne kokie nors indai, ne graikai ir net ne romėnai, o būtent judėjai. Tačiau ypač genialių XV ir XVI amžių italų tapytojų nelaimingoji žvaigždė buvo ta, kad ankštame rate, kuriuo jie buvo priversti apsiriboti

rinkdamiesi siužetus, jie turėjo griebtis visokiausių apgailėtinų dalykų: juk Naujasis Testamentas savo istorine dalimi yra beveik dar nepalankesnis tapybai už Senąjį Testamentą, o vėlesnė kankinių ir bažnyčios tėvų istorija yra jau visai netikęs objektas. Tačiau nuo paveikslų, kurių objektas yra istoriniai ar mitologiniai judaizmo ir krikščionybės elementai, reikia griežtai skirti tuos, kuriuose tikroji, t.y. etinė krikščionybės dvasia atsiveria žiūrai per šia dvasia persiėmusių žmonių atvaizdus. Tokie paveikslai iš tikrųjų yra patys aukščiausi ir nuostabiausi tapybos meno kūriniai. Ir pavykdavo jie tik didžiausiems šio meno meistrams, ypač Raffaelliui ir Correggio, pastarajam ypač jo ankstyvuosiuose paveiksluose. Tokių paveikslų iš esmės negalima priskirti istorinei tapybai, nes jie dažniausiai nevaizduoja jokio įvykio, jokio veiksmo; jie vaizduoja tik šventųjų grupes, patį Išganytoją, dažnai ir Kūdikėlį Jėzų su jo motina, angelais ir t.t. Jų veiduose, ypač akyse, mes matome tobuliausio pažinimo išraišką ir atspindį; tai tas pažinimas, kuris nukreiptas ne į pavienius daiktus, o į idėjas, t.y. pažinimas, tobulai pagavęs visą pasaulio ir gyvenimo esmę; tas pažinimas, kuris, darydamas atvirkštinį poveikį valiai, skirtingai nuo kitokio pažinimo, jai neįteigia *motyvų*, o priešingai, yra tapęs bet kokio valiojimo *kvietyvu* (Quietiv), ir iš to yra kilusi visiška rezignacija, kurioje glūdi giliausioji krikščionybės, kaip ir indų išminties, dvasia – bet kokio valiojimo įveika, pašalinimas, valios, o kartu su ja ir visos pasaulio esmės sunaikinimas, t.y. išganymas. Šitaip tie amžinai šlovingi meno meistrai savo kūriniais akivaizdžiai išreiškė aukščiausią išmintį. Ir tai yra viso meno viršūnė. Sekdamas įkandin valios, josios adekvačiajame objektiškume, idėjose, per visas pakopas, nuo pačių žemiausių, kur ją valdo priežastys, iki tų, kur ji pavaldi dirgikliams, ir pagaliau iki tų, kur ją taip įvairiapusiškai judina ir atskleidžia jos esmę motyvai, jis užbaigia, vaizduodamas laisvą valios

savineigą per vieną didingą kvietyvą, prieš ją iškylantį iš tobuliausio jos pačios esmės pažinimo.*

§ 49

Visų mūsų ankstesnių svarstymų apie meną pamatas yra toji tiesa, kad meno objektas, kurio pavaizdavimas yra meno tikslas ir kurio pažinimas, kaip kūrinio užuomazga ir šaltinis, kaip tik todėl turi būti ankstesnis už patį kūrinį, – šis objektas yra *idėja* platoniškąja prasme ir jokiu būdu ne kas kita: ne pavienis daiktas, paprasto suvokimo objektas, ir ne sąvoka, protinio mąstymo ir mokslo objektas. Nors idėja ir sąvoka turi šį tą bendra, nes ir pirmoji, ir antroji, kaip vieniai, atstovauja realių daiktų įvairovei, tačiau didelis skirtumas tarp jų, aš manau, pakankamai ir akivaizdžiai išaiškėjo iš to, kas pirmojoje knygoje pasakyta apie sąvoką, o šioje knygoje – apie idėją. Tačiau aš anaiptol netvirtinu, kad jau Platonas aiškiai suprato šį skirtumą: atvirkščiai, daugelis jo idėjų pavyzdžių ir aiškinimų tinka tik sąvokoms. Tačiau nesustosime prie šio klausimo ir eisime savo keliu, džiaugdamiesi kiekvienu susitikimu su didžio ir kilnaus proto pėdsakais, tačiau eidami ne įkandin jo, o prie savojo tikslo. *Sąvoka* yra abstrakti, diskursyvi, savo srityje visiškai neapibrėžta, o apibrėžta tik savųjų ribų, pasiekiama ir suprantama kiekvienam, kas tik turi protą. Ji gali būti perteikta žodžiais be tolesnio tarpininkavimo. Ją puikiai nusako jos apibrėžimas. *Idėja,* kurią, matyt, galima apibrėžti kaip adekvatų sąvokos atstovą, priešingai, yra visiškai akivaizdi ir, nors atstovauja begaliniam pavienių daiktų daugiui, besąlygiškai apibrėžta: ji niekada nepasiekiama individo kaip tokio pažinimui, o pasiekiama tik tam, kas, kaip grynasis pažinimo subjektas, pakilo virš bet kokio

* Norint suprasti šią vietą, būtinai reikia susipažinti su kitos knygos turiniu.

geidimo ir bet kokio individualumo: taigi ji pasiekiama tik genijui ir dar tam, kuris, pakylėtas savo pažintinės galios, dažniausiai sužadinamos genijaus kūrinių, pats yra apimtas genialios dvasios nuotaikos. Todėl ji perteikiama ne absoliučiai, o tik sąlygiškai, nes pagauta ir meno kūrinyje pavaizduota idėja kiekvieną veikia tik pagal jo paties intelektualinį vertingumą – štai kodėl tik patys nuostabiausi bet kokio meno kūriniai bukagalvių žmonių daugumai lieka knyga su septyniais antspaudais ir jiems neprieinami, atskirti nuo jų gilia praraja, lygiai kaip padugnėms nepasiekiamas bendravimas su karaliais. Tiesa, net patys vulgariausi žmonės, remdamiesi svetimu autoritetu, neneigia visuotinai pripažintų didžiųjų kūrinių, kad neparodytų savo niekingumo; tačiau slapčia jie visada pasirengę tiems kūriniams pateikti kaltinamąjį nuosprendį, jeigu tik jiems bus suteikta viltis, kad tai jie galės padaryti neapsijuokdami; ir tada džiūgaudama išsiveržia į laisvę ilgai tramdyta neapykanta viskam, kas didu ir gražu, kas niekada nedarė jiems jokio įspūdžio ir tuo juos žemino; ir jų neapykanta didiesiems kūrėjams. Juk apskritai, kad pripažintum ir vertintum kito privalumus, reikia turėti savųjų. Tuo ir paaiškinama, kad, turint kokį nuopelną, reikalingas kuklumas, tuo paaiškinamas ir nepelnytai rėksmingas minėtosios dorybės šlovinimas: vien tik ją iš visų jos seserų kiekvienas, išdrįstantis garbinti kokį nors išskirtinį žmogų, visada priduria prie savo liaupsių, kad pamalonintų ir sutramdytų aplinkinių menkystų niršulį. Ir kas gi, tiesą sakant, yra kuklumas, jei ne veidmainiškas nuolankumas, kuriuo remiantis mūsų pasaulyje, persunktame žemo pavydo, nuopelnams ir pranašumams išmaldaujamas atleidimas tų, kurie jų visai neturi? Juk tas, kuris neprisiskiria nuopelnų todėl, kad jų iš tikrųjų neturi, yra ne kuklus, o doras.

Idėja – tai dėl mūsų intuityviojo suvokimo laikiškos ir erdviškos formos į įvairovę suskilęs vienis; priešingai,

sąvoka – tai vienis, per mūsiškio proto abstrakciją vėl atstatytas iš įvairovės: pastaroji gali būti pavadinta unitas post rem [vienis po daiktų], tuo tarpu pirmoji – unitas ante rem [vienis iki daiktų]. Pagaliau skirtumą tarp sąvokos ir idėjos dar galima išreikšti palyginimu: sąvoka panaši į negyvą futliarą, kuriame, tiesa, vienas šalia kito guli į jį įdėti dalykai, bet užtat iš kurio ir negalima išimti (analitiniais sprendiniais) daugiau, negu į jį buvo įdėta (sintetine refleksija); o *idėja*, priešingai, tam, kas ją pagavo, išskleidžia tokius vaizdinius, kurie, palyginti su to paties pavadinimo sąvoka, yra nauji: ji panaši į gyvą, besivystantį, kuriamąja galia apdovanotą organizmą, kuris sukuria tai, kas jame neglūdėjo gatavu pavidalu.

Turint galvoje tai, kas pasakyta, tampa aišku, kad sąvoka, – kad ir kokia ji būtų naudinga ir tinkama gyvenimui, būtina ir vaisinga mokslui, – menui amžių amžiais yra bevaisė. Pagauta idėja – štai tikrasis ir vienintelis bet kokio tikro meno kūrinio šaltinis. Savo galingu pirmapradiškumu ji paimama tik iš paties gyvenimo, iš gamtos, iš pasaulio, ir ją užčiuopia vien tikras genijus arba žmogus, akimirksnį pagautas genialaus įkvėpimo. Tik iš tokios tiesioginės pagavos atsiranda tikrieji kūriniai, pasižymintys nemirtingu gyvastingumu. Kaip tik todėl, kad idėja visada akivaizdi, menininkas in abstracto nesuvokia savo kūrinio tikslo ir sumanymo: jam atsiveria ne sąvoka, o idėja; todėl pats jis negali paaiškinti savo veiksmų – kaip sakoma, jis kuria vienu jausmu ir nesąmoningai, net instinktyviai. Pamėgdžiotojai, „imitatores servum pecus" [mėgdžiotojai, vergiškos padugnės; Horaz: *Epistulae*, I, 19, 19], manieristai, priešingai, mene remiasi sąvoka: jie pastebi tai, kas patinka ir daro įspūdį tikruose kūriniuose, tai išsiaiškina, apvelka sąvoka, t.y. abstrakcija, o paskui ją pamėgdžioja atvirai ar slapčia, iš anksto apgalvoję. Kaip parazituojantys augalai jie iščiulpia maistą iš svetimų kūrinių ir kaip polipai nusidažo

savojo maisto spalva. Galima net praplėsti palyginimą ir pasakyti, kad jie panašūs į mašinas, kurios, tiesa, labai smulkiai suskaldo ir sudaužo tai, kas į jas patenka, bet niekada nepajėgia šito suvirškinti, todėl visada dar galima surasti ir išskirti iš mišinio svetimas sudedamąsias dalis; genijus, priešingai, tik vienas panašus į asimiliuojantį, perkuriantį ir produktyvų organizmą. Juk nors jis ir gauna išsilavinimą ir postūmį iš savo pirmtakų ir jų kūrinių, tačiau tiesiogiai jį apvaisina tik pats gyvenimas ir pasaulis – savo akivaizdžiais įspūdžiais; štai kodėl net aukščiausias išsilavinimas niekada nekenkia jo originalumui. Visi pamėgdžiotojai, visi manieristai svetimų pavyzdinių kūrinių esmę pagauna per sąvokas, bet sąvokos niekada negali suteikti kūriniui vidinio gyvastingumo. Dabartinė karta, t.y. kiekvienos epochos bukagalviška tamsuomenė, pati pažįsta tik sąvokas ir limpa prie jų: todėl manieringiems kūriniams ji garantuoja greitą ir triukšmingą pasisekimą; tačiau po kelerių metų jie jau nebetinka, nes pasikeitė laiko dvasia, t.y. viešpataujančios sąvokos, kuriomis jie tik ir galėjo remtis. Vien tikrieji kūriniai, perimti tiesiogiai iš gamtos, iš gyvenimo, lieka, kaip ir gamta, amžinai jauni ir visiems laikams išsaugoja savo pirmapradę jėgą. Juk jie priklauso ne atskirai epochai, o žmonijai; ir nors kaip tik todėl jie buvo abejingai sutikti savo epochos, prie kurios nesiteikė prisitaikyti, nors jie, netiesiogiai ir negatyviai parodydami epochos klaidas, buvo pripažinti tik ilgainiui ir nenoriai, tačiau užtat jie ir nesensta: iki pačių tolimiausių amžių trunka jų, amžinai šviežių, amžinai jaunų, žavesys. Ir tada jie jau nebepavaldūs paniekai ir neigimui, nes juos apvainikavo ir pašventino nedaugelio žinovų, po vieną ir retkarčiais pasirodančių amžių tėkmėje*, pripažinimas; jų balsai, kurių lėtai auganti suma sukuria autoritetą – tai vienintelis tribunolas, kurį turime

* „Apparent rari nantes in gurgite vasto" [Šen ir ten išnyra vandens verpetuose vyrai[14]; Vergil: *Aeneis,* 1, 118].

galvoje, kreipdamiesi į palikuonis. Taip, tik iš tokių kartkartėm atsirandančių asmenybių susidaro toks teismas, nes palikuonių masė ir tamsuomenė visada liks tokia pat ištvirkusi ir bukagalvė, kokia visada buvo ir visada yra dabarties masė ir tamsuomenė. Perskaitykite visų amžių didžiųjų protų skundus, skirtus amžininkams: nuolat jie skamba taip pat kaip ir dabar, nes žmonių giminė visada vienoda. Visais laikais ir visuose menuose manierizmas išstumia talentą, kuriuo apdovanoti tik pavieniai asmenys; manierizmas – tai numesti pasireiškusio ir pripažinto talento drabužiai. Todėl ir atsitinka taip, kad palikuonių pritarimas paprastai perkamas vien amžininkų pritarimo kaina, ir priešingai.*

§ 50

Taigi, jei meno tikslas yra perteikti pagautą idėją, kuri, tarpininkaujant menininko dvasiai, pasirodo nuvalyta ir izoliuota nuo viso to, kas jai svetima, ir ją jau gali suvokti žmogus, pasižymintis silpnesniu imlumu ir stokojantis produktyvumo; be to, jei mene neleistina išeities tašku imti sąvoką, tai mes negalime pritarti tam, kad meno kūrinys iš anksto ir sąmoningai būtų skiriamas išreikšti sąvokai; o tokia yra *alegorija*. Alegorija yra meno kūrinys, reiškiantis kažką skirtinga nuo to, ką jis vaizduoja. Tuo tarpu tai, kas akivaizdu, – vadinasi, ir idėja, – betarpiškai ir visapusiškai išreiškia save, ir jai nereikalingas ją paaiškinantis tarpininkas. Vadinasi, tai, kas šitokiu būdu aiškinama ir atstovaujama kažkieno kito, o savaime neatsiveria stebėjimui, visada yra sąvoka. Todėl per alegoriją visada siekiama išreikšti sąvoką, o dėl to žiūrovo dvasia atitraukiama nuo pavaizduoto stebimojo vaizdinio ir nukreipiama į visai kitokį, abstraktų, neakivaizdų dalyką, esantį už to meno kūrinio.

* Apie tai žr. antro tomo 34 sk.

Taigi šiuo atveju paveikslas ar statula turi atlikti tai, ką žymiai geriau atlieka raštas. Vadinasi, tai, ką mes laikome meno tikslu, – tik akivaizdžiai pagaunamos idėjos pavaizdavimas – šiuo atveju nėra tikslas. Tačiau tam, ko siekiama alegorija, labai tobulo kūrinio ir nereikia; pakanka, kad būtų matoma, koks turi būti vaizduojamas daiktas, nes, jei tik ši sąlyga patenkinta, tikslas pasiekiamas ir dvasia nukreipiama į visai kitokį vaizdinį, į abstrakčią sąvoką, kuri ir buvo išankstinis tikslas. Vadinasi, alegorijos vaizduojamajame mene yra ne kas kita, kaip hieroglifai; meninė vertė, kurią jie dar gali turėti kaip stebimieji vaizdiniai, jiems priskirtina ne kaip alegorijoms, o visai dėl ko kito. Tai, kad Correggio „Naktis", Annibale Carracci „Šlovės genijus", Poussino „Horos" yra puikūs paveikslai, visai nepriklauso nuo to, kad jie yra alegorijos. Kaip alegorijos jie duoda ne daugiau nei užrašas, ir net mažiau. Dar kartą prisiminkime anksčiau nurodytą skirtumą tarp realiosios ir nominaliosios paveikslo reikšmės. Nominalioji reikšmė šiuo atveju yra būtent alegorinė, pavyzdžiui, šlovės genijus; realioji reikšmė – tai, kas pavaizduota, šiuo atveju – gražus sparnuotas jaunuolis, apsuptas gražių skraidančių berniukų: šitaip išreikšta idėja. Tačiau tokia realioji reikšmė veikia tik tol, kol užmirštama nominalioji, alegorinė reikšmė; jei pastaroji prisimenama, stebėjimas dingsta, dvasia nukrypsta į abstrakčią sąvoką, o perėjimas nuo idėjos prie sąvokos visada yra nuosmukis. Nominalioji reikšmė, alegorinė intencija, dažnai net kenkia realiai reikšmei, stebimajai tiesai. Pavyzdžiui, nenatūrali šviesa Correggio „Naktyje", būdama taip puikiai nutapyta, vis dėlto yra motyvuota tik alegoriškai, o tikrovėje neįmanoma. Vadinasi, jei alegorinis paveikslas vertingas meniniu požiūriu, tai toji vertė visai savarankiška ir nepriklauso nuo to, ką jis duoda kaip alegorija. Tokiu meno kūriniu siekiama iškart dviejų tikslų: išreikšti sąvoką ir išreikšti idėją. Tačiau menas gali siekti tik antrojo tikslo,

o pirmasis jam visai svetimas; tai tik intriguojantis žaidimas, kurio esmę sudaro tai, kad paveikslas kartu verčiamas būti užrašu, hieroglifu, ir visa tai skirta tiems, kurių visai neveikia tikroji meno esmė. Tai tas pat, kaip ir tuo atveju, kai meno kūrinys kartu yra naudingas reikmuo, tad jo paskirtis irgi dvejopa: pavyzdžiui, statula, kartu esanti kandeliabras arba kariatidė, ar bareljefas, kuris kartu yra ir Achilo skydas. Tikrieji meno bičiuliai nepritars nei vienam, nei kitam. Teisybė, alegorinis paveikslas, ir toks būdamas, gali gyvai veikti sielą, tačiau tokį pat poveikį, esant toms pačioms aplinkybėms, darytų ir užrašas. Pavyzdžiui, jei žmogaus sieloje tvirtai ir giliai įsišaknijo garbės troškimas, o šlovę jis laiko savo teisėta nuosavybe, kuria nesinaudoja tik laikinai, kol nepateiks dokumentų, patvirtinančių tą nuosavybę, ir jei jis išvys „šlovės genijų" su lauro vainikais, tai visa jo siela bus sukrėsta, o jo galios paskatintos veikti. Tačiau jam atsitiktų tas pat, jei netikėtai jis ant sienos pamatytų užrašytą didelį ir ryškų žodį: *„Šlovė"*. Arba jei žmogus paskelbtų tiesą – atradimą, svarbų praktiniam gyvenimui, arba mokslinę teoriją, ir ji nebūtų pripažinta, tai jam padarytų didelį įspūdį alegorinis paveikslas, vaizduojantis laiką, nuplėšiantį uždangalus ir atveriantį apnuogintą tiesą. Tačiau lygiai taip pat jį paveiktų ir devizas „Le temps découvre la vérité" [laikas atveria tiesą]. Juk tai, kas čia iš tikrųjų veikia, visada yra tik abstrakti mintis, o ne stebinys.

Dėl to, kas pasakyta, alegorija vaizduojamajame mene yra klaidingas, menui visai nederamas tikslas. Bet jau visai nepakenčiama ji tampa pasiekusi tokį mastą, kai nenatūralių ir prievartinių prasimanymų vaizdavimas išsigimsta į absurdišką paikystę. Toks, pavyzdžiui, yra vėžlys, turintis reikšti moters prieraišumą prie namų; tokia Nemezidė, žiūrinti į savo apdaro klostes – užuomina, kad ji mato tai, kas paslėpta; Bellori komentaras, kad Annibale Carracci gašlumą apvilkęs geltonais drabužiais todėl, kad norėjęs

parodyti, kaip greitai nuvysta gašlumo teikiami džiaugsmai, gelstantys, nelyginant šiaudai. Jeigu tarp atvaizdo ir sąvokos, kurią jis turi išreikšti, nesama jokio ryšio, pagrįsto tuo, kad atvaizdas palenkiamas sąvokai, arba nulemto idėjų asociacijos, o ženklas ir tai, ką jis ženklina, susieti visai atsitiktinai, pozityvia ir sąlygiška konvencija, tai šitokią alegorijos atmainą aš vadinu *simboliu*. Štai rožė – tylėjimo simbolis, lauras – šlovės simbolis, palmė – pergalės simbolis, kriauklė – piligrimystės simbolis, kryžius – krikščioniškosios religijos simbolis; visam tam priskirtinos ir visos aliuzijos, išreiškiamos spalvomis: pavyzdžiui, geltona – išdavystės spalva, žydra – ištikimybės spalva. Tokie simboliai gyvenime dažnai gali būti naudingi, tačiau menui jie neturi jokios vertės: jie visai panašūs į hieroglifus ar net į kinų ideografinį raštą ir iš tikrųjų priskirtini tokiems dalykams kaip herbas, kaip krūmas, reiškiantis viešbutį, kaip raktas, pagal kurį atpažįstami kamerheriai, arba oda, pagal kurią atpažįstami kalnakasiai.

Pagaliau, kai kokie nors istoriniai ar mitiniai asmenys arba įasmenintos sąvokos ženklinamos kartą ir visiems laikams nustatytais simboliais, tai iš tikrųjų tuos simbolius reikėtų vadinti *emblemomis*. Tokie yra evangelistų žvėrys, Minervos pelėda, Pario obuolys, vilties inkaras ir t.t. Tuo tarpu emblemomis dažniausiai laikomi tie alegoriniai, paprasti ir devizu paaiškinti atvaizdai, kurių tikslas parodyti kokią nors moralinę tiesą. Esama didelių tokių atvaizdų rinkinių, sudarytų Joachimo Kamerarijaus [jaunesniojo], Alciato [Andrea Alciati] ir kitų. Jie yra savotiškas perėjimas į poetinę alegoriją; apie tai bus kalbama vėliau. Graikų skulptūra orientuota į žiūrą, todėl ji yra *estetinė;* indų – į sąvoką, todėl ji yra tik *simbolinė*.

Toks požiūris į alegoriją, pagrįstas mūsų ankstesniais vidinės meno esmės apmąstymais ir glaudžiai su jais susijęs, tiesiogiai prieštarauja Winckelmanno nuomonei; jis, priešingai mums, nemano, kad alegorija yra visai nesuderinama

su meno tikslu ir dažnai jį iškreipia; jis visur ją užtaria ir net aukščiausią meno tikslą suvokia (*Werke*, Bd. 1, S. 55 ff.) kaip „bendrų sąvokų ir nejuslinių dalykų vaizdavimą". Kiekvienam leistina laikytis vienokio ar kitokio požiūrio. Tačiau šis ir kiti į jį panašūs Winckelmanno sprendimai, iš tikrųjų priklausantys meno metafizikai, man labai aiškiai atskleidė tą tiesą, kad galima būti labai imliam meno grožiui ir labai teisingai apie jį spręsti, kartu nesugebant abstrakčiai ir tikrai filosofiškai paaiškinti meno ir grožio esmės; – kaip galima būti labai tauriu ir doru žmogumi, turėti labai jautrią sąžinę, kartais tokią tikslią kaip svarstyklės auksui sverti, kartu nesugebant filosofiškai pagrįsti ir abstrakčiai paaiškinti etinės poelgių vertės.

Tačiau alegorijos santykis su *poezija* visai kitoks negu su vaizduojamuoju menu: pastarajame ji atmestina, o poezijoje – labai priimtina ir tikslinga. Juk vaizduojamajame mene alegorija atitraukia nuo akivaizdžios duoties, to tikrojo bet kokio meno objekto, ir stumia prie abstrakčios minties. O poezijoje šis santykis priešingas: čia tai, kas betarpiškai duota žodžiuose, yra sąvoka, ir artimiausias tikslas visada yra toks: nuo sąvokos kreipti prie stebinio, kurio atvaizdą turi susikurti klausytojo vaizduotė. Jeigu vaizduojamajame mene nuo betarpiškos duoties pereinama prie kažko kito, tai tas kitas neišvengiamai yra sąvoka, nes čia tik abstrakcija negali būti duota betarpiškai; tačiau sąvoka niekada negali būti meno šaltinis, o jos perteikimas niekada negali būti meno kūrinio tikslas. Ir priešingai, poezijoje sąvoka yra medžiaga, betarpiškoji duotis, nuo kurios kaip tik todėl galima atitrūkti, kad pasiektum kažką visai skirtinga, akivaizdumą, kuriuo pasiekiamas tikslas. Poezijos kūrinio audinyje kokia nors sąvoka arba abstrakti mintis gali būti tiesiog būtina, nors pati savaime ir betarpiškai toji sąvoka visai negali būti pavaizduota akivaizdžiai: tokiu atveju akivaizdumas jai suteikiamas kokiu nors ją atitinkančiu

pavyzdžiu. Taip atsitinka kiekvieno tropo atveju; taip atsitinka kiekvienoje metaforoje, palyginime, parabolėje ir alegorijoje: visos jos skiriasi tik vaizdavimo apimtimi ir ištęstumu. Žodžio menuose tokie palyginimai ir alegorijos labai veiksmingi. Kaip puikiai Cervantesas sako apie miegą, norėdamas išreikšti mintį, kad miegas mus išvaduoja nuo visų dvasios ir kūno kančių: „miegas yra apsiaustas, uždengiantis visą žmogų". Kaip gražiai [Ewaldas von] Kleistas alegoriškai išreiškia mintį, kad filosofai ir mokslininkai šviečia žmonių giminę:

> Tie, kurių lempa naktinė visą rutulį žemės apšviečia.
> [Die, deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet.]

Kaip stipriai ir vaizdingai Homeras apibūdina pikta nešančią Atę, tardamas:

> Švelnios jos kojos, nes žemės kietosios
> Nemina jom, o vien tik žmonių galvomis ji bėgioja[15].
> (*Ilias*, 19, 91)

Kaip stipriai Menenijaus Agrippos pasakėčia apie skrandį ir kūno narius paveikė pasitraukusią Romos liaudį! Kaip gražiai jau minėta Platono olos alegorija *Valstybės* septintosios knygos pradžioje išreiškia pačią abstrakčiausią filosofinę dogmą! Gilios prasmės alegorija, turinčia filosofinę tendenciją, galima laikyti pasakojimą apie Prozerpiną, kuri pasmerkiama gyventi požemio karalystėje dėl to, kad ten paragavo granato vaisiaus: ypač tai akivaizdu iš to visas pagyras pranokstančio šio mito apdorojimo, kurį Goethe kaip epizodą įterpė į savąjį *Jausmingumo triumfą [Triumph der Empfindsamkeit]*. Man žinomi trys didelės apimties alegoriniai kūriniai: aiškus ir atviras – tai Balthasaro Graciano *Kritikonas [Criticon]*; jis yra tarsi koks didelis ir spalvingas tarpusavyje susijusių gilios prasmės alegorijų audinys, o

tos alegorijos yra žavingas moralinių tiesų apvalkalas. Dėl to šios tiesos tampa nepaprastai akivaizdžios ir stulbina mus autoriaus išradingumu ir turtinga vaizduote. O dvi užmaskuotos alegorijos yra *Don Kichotas* ir *Guliveris liliputų šalyje*. Pirmasis romanas alegorizuoja gyvenimą tokio žmogaus, kuris, skirtingai nuo kitų, rūpinasi ne tik savo asmenine gerove, bet siekia objektyvaus, idealaus tikslo, užvaldžiusio jo mintis ir valią; todėl šiame pasaulyje jis atrodo keistuolis. *Guliveryje* visus kūniškus dalykus galima suvokti kaip dvasios reiškinius ir tada bus aišku, ką turėjo galvoje tas „satirical rogue" [satyriškas nevidonas[16]; Shakespeare: *Hamlet*, 2, 2)], kaip jį pavadintų Hamletas.

Taigi, kadangi poetinėje alegorijoje sąvoka visada yra duotis, kurią ji siekia vaizdžiai parodyti, kartais alegorija gali būti išreikšta ar pagrįsta nutapytu paveikslu; tačiau tokiu atveju paveikslas traktuojamas ne kaip vaizduojamojo meno kūrinys, o tik kaip paaiškinantis hieroglifas ir gali pretenduoti ne į tapybinę, o tik į poetinę reikšmę. Tokia yra puiki alegorinė Lavatero vinjetė, turinti taip gaivinančiai veikti kiekvieną kilnų tiesos riterį: ranką, laikančią žvakę, gelia vapsva, o tuo tarpu viršuje liepsna degina uodus; apačioje užrašas:

Ir nors ji uodui nudegins sparnus,
Ir kaukolę, ir visus jo smegenis sudraskys,
Šviesa vis vien lieka šviesa!
Tegul mane gelia pikčiausia vapsva,
Nenustosiu jos laikęs, o ne.

[Und ob's auch der Mücke den Flügel versengt,
Den Schädel und all sein Gehirnchen zersprengt,
Licht bleibet doch Licht!
Und wenn auch die grimmigste Wespe mich sticht,
Ich laß' es doch nicht.]

Tą patį galima pasakyti ir apie antkapį, ant kurio pavaizduota užgesusi, smilkstanti žvakė ir užrašyta:

Kai ji užges, bus aišku,
Ar buvo ji taukinė, ar vaškinė.

[Wann's aus ist, wird es offenbar,
Ob's Talglicht oder Wachslicht war.]

Pagaliau toks yra vienas senovinis vokiškas genealoginis medis: paskutinis labai didelės šeimos palikuonis savo ryžtą iki mirties gyventi labai saikingai, likti nekaltybėje ir šitaip sunaikinti savo giminę išreiškė, save pavaizduodamas žirklėmis kerpantį išsišakojusio medžio šaknis. Šitokio pobūdžio dalykams priskirtini apskritai visi tie paprastai emblemomis vadinami simboliai, kuriuos būtų galima pavadinti ir trumpomis nutapytomis pasakėčiomis su tam tikra morale.

Tokios rūšies alegorijos visada priskirtinos poezijai, o ne tapybai, ir kaip tik tai jas pateisina. Tapybinė jų išraiška čia visada yra šalutinis dalykas, ir iš jo reikalautina tik tiek, kad vaizduojamą dalyką būtų galima atpažinti. Tačiau kaip vaizduojamajame mene, taip ir poezijoje alegorija pereina į simbolį, jeigu tarp to, kas pateikiama akivaizdžiai, ir to dalyko ženklinamos abstrakcijos esama tik savavališko ryšio. Kadangi visi simboliai iš esmės grindžiami sąlygiškais susitarimais, be kitų trūkumų, simbolis pasižymi ir tuo, kad jo prasmė laikui bėgant užmirštama ir jis tampa visiškai nebylus. Kas galėtų atspėti – jeigu tai nebūtų žinoma – kad žuvis yra krikščionybės simbolis? Nebent koks Champollionas, nes tai yra tik fonetinis hieroglifas. Todėl šv. Jono Apreiškimas, kaip poetinė alegorija, dabar atrodo beveik taip pat, kaip reljefai, kur pavaizduotas magnus Deus sol Mitra, kurie vis dar interpretuojami.*

* Apie tai žr. antro tomo 36 sk.

§ 51

Jeigu mūsų bendruosius samprotavimus apie meną pritaikysime ne tik vaizduojamiesiems menams, bet ir *poezijai*, tai galėsime neabejoti, kad ir jos tikslas – atskleisti idėjas, valios objektyvacijos pakopas ir perteikti jas klausytojui taip aiškiai ir gyvai, kaip jas pagavo poeto siela. Idėjos iš esmės akivaizdžios; todėl, nors poezija betarpiškai, žodžiais perduoda tik abstrakčias sąvokas, tačiau akivaizdus ir siekis šių sąvokų reprezentantais klausytojui atskleisti gyvenimo idėjas, o tai įmanoma tik padedant jo paties vaizduotei. Tačiau kad siekiant šio tikslo būtų sužadinta vaizduotė, abstrakčios sąvokos, sudarančios tiesioginę poezijos, kaip ir pačios sausiausios prozos, medžiagą, turi būti susietos taip: jų sferos turi apimti viena kitą tokiu būdu, kad nė viena iš jų nesustingtų savo abstrakčioje bendrybėje, o vietoj jos vaizduotei iškiltų jos akivaizdus reprezentantas, kurį poeto žodžiai po to modifikuotų toliau, pagal tai, ko poetas siekia. Kaip chemikas iš visiškai skaidrių ir permatomų skysčių, juos jungdamas, gauna kietas nuosėdas, taip ir poetas iš abstrakčios, skaidrios sąvokų bendrybės, atitinkamai jas susiedamas, moka tarsi išskirti tai, kas konkretu, individualu, t.y. stebimąjį vaizdinį. Juk idėja pažįstama tik akivaizdžiai, o idėjos pažinimas yra bet kokio meno tikslas. Meistriškumas poezijoje, kaip ir chemijoje, yra mokėjimas kaskart gauti tas nuosėdas, kurių buvo siekiama. Šiam tikslui tarnauja daugybė epitetų poezijoje, kurie vis labiau ir labiau susiaurina sąvokos bendrybę, kol pasiekiamas akivaizdumas. Homeras beveik prie kiekvieno daiktavardžio priduria būdvardį, kurio sąvoka įsibrauna į pirmosios sąvokos sferą ir tuojau pat žymiai ją susiaurina, ir dėl to ji gerokai priartėja prie stebinio, pavyzdžiui:

Ἐν δ' ἔπεσ' Ὠκεανῷ λαμπρὸν φάος ἠελίοιο
Ἕλκον νύκτα μέλαιναν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν.

(Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis
Trahens noctem nigram super almam terram.)

[Saulės žibintas skaistus, Okeano gelmėn pasinėręs
Tamsiąją naktį užvilko ant motinos žemės derlingos.[17]
Ilias, 8, 485 f.]

Arba tokios eilės:

Švelnus vėjelis pučia iš mėlyno dangaus
Ir kukliai tiesias mirta, lauras – išdidžiai...

[Ein sanfter Wind vom blauem Himmel weht,
Die Mirte still und hoch der Lorbeer steht...
Goethe: *Wilhelm Meisters Lehrjahre,* 3, 1]

Iš kelių sąvokų jos vaizduotei pateikia visą pietų klimato žavesį.

Visiškai ypatinga poezijos pagalbinė priemonė yra ritmas ir rimas. Jų neįtikėtinai galingo poveikio aš nemoku paaiškinti kaip nors kitaip, o tik tuo, kad mūsiškė su laiku esmingai susijusi vaizduotės galia pasižymi tąja savybe, kurios dėka mes viduje sekame įkandin kiekvieno reguliariai pasikartojančio garso ir tarsi jam antriname. Štai kodėl ritmas ir rimas iš dalies prikausto mūsų dėmesį, ir mes labiau linkstame sekti tai, kas pasakojama; iš dalies jų dėka mumyse atsiranda aklas, už bet kokį sprendinį ankstesnis pritarimas pasakojimui, ir dėl to pasakojimas įgauna tam tikrą empatinę, nuo bet kokių priežasčių ar argumentų nepriklausomą įtikinamąją jėgą.

Dėl medžiagos, kuria naudojasi poezija idėjoms perteikti, bendrumo, t.y. dėl sąvokų bendrumo, jos srities apimtis yra labai plati. Ji gali vaizduoti visą gamtą, visų pakopų idėjas, nes pagal tai, kokia idėja perteikiama, ji arba aprašinėja, arba pasakoja, arba naudojasi tiesioginiu dramatiniu vaizdavimu. Vaizduojamasis menas, atspindėdamas žemes-

niąsias valios objektiškumo pakopas, dažniausiai ją pranoksta, nes nesąmoninga ir grynai gyvulinė gamta beveik visą savo esmę atskleidžia vienu gerai pagautu momentu. Tuo tarpu poezijos svarbiausias objektas, priešingai, yra žmogus, kuris reiškiasi ne tik savo išvaizda ir veido išraiška, bet ir poelgių ir juos lydinčių minčių bei afektų grandine; šiuo požiūriu poezijai negali prilygti joks kitas menas, nes šioje srityje jai ateina į pagalbą progresuojantis judėjimas, nebūdingas vaizduojamiesiems menams.

Taigi atsklaida tos idėjos, kuri yra aukščiausia valios objektiškumo pakopa, žmogaus pavaizdavimas rišlioje jo siekių ir poelgių grandinėje – štai koks yra didysis poezijos uždavinys. Tiesa, su žmogumi supažindina ir patyrimas, ir istorija, tačiau jie dažniau supažindina su *žmonėmis*, o ne su *žmogumi*, t.y. veikiau teikia empirines žinias apie žmonių tarpusavio santykius. Iš jų mes veikiau imame savo elgesio taisykles, bet nėra taip, kad jų padedami mes galėtume giliai įsismelkti į vidinę žmogaus esmę. Tiesa, ir toji esmė jokiu būdu nelieka jiems visai nepasiekiama; tačiau kaskart, kai tik tai, ką mums atveria istorija arba mūsų pačių patyrimas, yra pati žmonijos esmė, tai ir mes savojoje srityje (kaip ir istorikai savojoje) šitai pagauname jau menininko akimis, jau poetiškai, t.y. kaip idėją, o ne kaip reiškinį, kaip vidinę esmę, o ne kaip santykius. Sava patirtis yra būtina sąlyga suprasti tiek poezijai, tiek istorijai, nes ji yra tarsi žodynas tos kalbos, kuria šneka jos abi. Tačiau istorijos santykis su poezija toks pat kaip portretinės tapybos santykis su istorine: pirmoji atskleidžia dalinę tiesą, antroji – visuotinę; pirmoji pasižymi reiškinio tiesa ir gali per reiškinį ją parodyti, antroji pasižymi idėjos tiesa, kurios neįmanoma rasti nė viename atskirame reiškinyje, bet kuri byloja iš jų visų. Sąmoningai pasirinkdamas, poetas vaizduoja reikšmingus charakterius reikšmingose situacijose; istorikas ir charakterius, ir situacijas ima tokias, kokios jos yra.

Jis netgi negali nagrinėti ir rinktis įvykių bei asmenų pagal jų vidinį tikrąjį, idėją išreiškiantį reikšmingumą; jis privalo laikytis jų išorinio, regimojo, santykinio reikšmingumo, kuris yra svarbus ryšiams ir padariniams. Jis negali į nieką žvelgti kaip į dalyką, svarbų savaime ir sau, pagal jo esminį pobūdį ir išraišką, bet viską privalo traktuoti santykiškai, viską stebėti per sąryšį, atsižvelgdamas į padarinius ateičiai, o ypač savajai epochai. Todėl jis nenutylės nežymaus, netgi trivialaus kokio nors karaliaus poelgio, nes tas poelgis sukelia tam tikrų padarinių ir daro įtaką. Priešingai, jis neturi teisės paminėti nepaprastai reikšmingų pavienių išskirtinių individų veiksmų, jeigu tie veiksmai neturėjo padarinių, jei individai nepadarė jokios įtakos. Juk istorinis tyrinėjimas vadovaujasi pagrindo principu ir pagauna tuos reiškinius, kurių forma yra būtent tas principas. O poetas pagauna idėją, žmonijos esmę, esančią už visų santykių, už bet kokio laiko; jis pagauna adekvatų daikto savaime objektiškumą jo aukščiausioje pakopoje. Todėl, nors tyrinėjant taip, kaip tai būtina daryti istorikui, vidinė esmė, reiškinių reikšmingumas, visokiausių lukštų branduolys ir negali būti visai prarastas ir surandamas bei pažįstamas bent jau to, kuris jų ieško, tačiau tai, kas reikšminga savaime, o ne santykiškai, tikroji idėjos atskleida daug tikriau ir aiškiau pasirodo poezijoje, o ne istorijoje, ir todėl, kad ir kaip paradoksaliai tai skambėtų, daug daugiau tikros, autentiškos, vidinės tiesos esama poezijoje, o ne istorijoje. Juk istorikas privalo laikytis individualaus įvykio tiksliai taip, kaip jis pasirodė gyvenime, kaip jis vystėsi laike persipynusiose priežasčių ir padarinių grandinėse. Tačiau šiam aprašui jis negali turėti visų duomenų, neįstengia visko pamatyti ir viską sužinoti. Kiekvieną akimirką jo paveikslo originalas pabėga nuo jo arba yra pakeičiamas falsifikato, ir tai įvyksta taip dažnai, kad galima tarti, jog bet kokioje istorijoje melo daugiau

negu tiesos. O poetas pagauna žmonijos idėją iš kokios nors apibrėžtos, vaizdavimui atsiveriančios pusės, ir tai, kas joje jam objektyvuojasi, yra jo paties Aš esmė. Jam būdingas pažinimas (kaip buvo sakyta aiškinant skulptūrą) yra pusiau apriorinis; provaizdis iškyla prieš jo dvasią, tvirtas, aiškus, ryškiai apšviestas, ir negali jo apleisti. Todėl savosios dvasios veidrodyje jis parodo mums idėją, gryną ir aiškią, ir jos atvaizdas yra teisingas iki smulkiausių detalių, kaip pats gyvenimas*. Todėl didieji senovės istorikai detalėse, kur jiems trūksta faktų, pavyzdžiui, savo herojų kalbose, yra poetai. Net pats medžiagos apdorojimas artimas epui. Tačiau kaip tik tai ir suteikia jų dėstymui vientisumą ir leidžia jiems išsaugoti vidinę tiesą netgi ten, kur išorinė tiesa jiems nepasiekiama ar visai iškreipta. Mes tik ką palyginome istoriją su portretine tapyba, priešingai po-

* Suprantama, kad aš visur kalbu tik apie retus, didžius, tikruosius poetus ir mažiausiai galvoju apie tą apgailėtiną vidutinių poetų, eiliakalių ir pasakorių veislę, kuri, ypač šiuo metu, taip iškerojo Vokietijoje, nors jai reikėtų iš visų pusių šaukti į ausis:

Mediocribus esse poetis
Non homines, non Di, non concessere columnae.

[Poeto vidutinio niekas nepakenčia,
Nei žmonės, nei dievai, nei krautuvių kolonos.[18]
Horaz: *De arte poetica (epistula ad Pisones)* 372].

Vertėtų rimtai pagalvoti net apie tai, kiek daug savojo ir svetimo laiko pražudo šis vidutinių poetų spiečius ir kokia kenksminga jų įtaka: juk publika, viena vertus, visada godi naujovių, o kita vertus, net iš prigimties labiau linkusi prie to, kas iškreipta ir lėkšta ir kas jai gimininga. Štai kodėl šitų vidutinybių kūriniai ją atitraukia nuo tikrų šedevrų, trukdo ją auklėti tais šedevrais, vadinasi, šitaip slopindami palankią genijų įtaką, vis labiau gadina jos skonį ir trukdo epochos progresui. Štai kodėl kritika ir satyra privalo be jokio gailesčio ir užuojautos plakti šituos vidutinius poetus, kol jų pačių labui neprivers juos savo laisvalaikį panaudoti verčiau skaitant gerus dalykus, nei rašant prastus. Juk jei net švelnus mūzų dievas buvo taip įsiutintas nepašvęstųjų negabumo, kad galėjo nulupti odą Marsijui, tai aš nematau, kuo vidutinybių poezija galėtų paremti savo pretenzijas į pakantumą.

ezijai, kuri atitinka istorinę tapybą; dabar matome, jog Winckelmanno reikalavimo, kad portretas turi būti individo idealas, laikėsi jau senovės istorikai, nes jie net pavienius dalykus vaizdavo taip, kad per juos pasireiškiančios žmonijos idėjos ypatybės pasirodo paviršiuje. Tuo tarpu naujųjų laikų istorikai, išskyrus nedaugelį, dažniausiai pateikia tik „šiukšlių dėžę ir sendaikčių sandėlį, o geriausiu atveju – didelį valstybinės svarbos įvykį"[19] [„ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer und höchstens eine Haupt-und Staatsaktion" (Goethe: *Faust*, I, Vers 582 f.)]. Taigi tam, kas nori pažinti žmonijos vidinę esmę, kuri išlieka tapati per visus pasireiškimus ir vystymąsi, kas nori pažinti jos idėją, tam didžiųjų nemirtingų poetų kūriniai atvers paveikslą, daug teisingesnį ir aiškesnį, negu tai pajėgia padaryti istorikai, nes net geriausi iš jų nė iš tolo neprilygsta poetams, o be to, jų rankos yra surištos. Abipusis vienų ir kitų santykis šiuo požiūriu gali būti paaiškintas tokiu palyginimu. Paprastas, grynas, tik faktais besiremiantis istorikas panašus į žmogų, kuris, nemokėdamas matematikos, matuoja atsitiktinai atrastas figūras, tyrinėja jų santykius, ir todėl jo empirinėms išvadoms būdingos visos nubrėžtų figūrų klaidos. Priešingai, poetas panašus į matematiką, tuos santykius konstruojantį a priori, grynajame stebėjime ir išreiškiantį juos ne tokius, kokie jie iš tikrųjų yra nubrėžtoje figūroje, o tokius, kokie jie yra idėjoje, kurią turi įjuslinti brėžinys. Štai kodėl Schilleris sako:

Tai, ko niekur niekada nebūna,
Ir nesensta niekada.[20]

[Was sich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie.
An die Freunde, Vers 49 f.]

Žmonijos esmės pažinimo požiūriu aš net linkęs pripažinti didesnę reikšmę biografijoms, ypač autobiografijoms, nei tikrajai istorijai, bent jau tokiai, kaip ji dažniausiai traktuojama. Pirmiausia biografijose galima surinkti faktus teisingiau ir išsamiau nei istorijoje, o kita vertus, istorijoje veikia ne tiek žmonės, kiek tautos ir kariuomenės, o pavieniai asmenys, kurie joje dar veikia, pasirodo taip nutolę, taip glaudžiai apsupti, su tokia didele palyda, ir dar įsprausti į kietus oficialius drabužius ar sunkius, nelanksčius šarvus, kad iš tikrųjų sunku pro visa tai įžvelgti žmogiškus judesius. Priešingai, teisingai nupieštas pavienio žmogaus gyvenimas siauroje srityje parodo visus žmonių elgsenos niuansus ir pavidalus – nedaugelio kilnumą, dorybę ir net šventumą, daugumos niekšiškumą, niekingumą, klastą, kai kurių šlykštumą. Be to, vieninteliu čia nagrinėjamu požiūriu, būtent vidinės reiškinių prasmės požiūriu, visiškai nesvarbu, ar dalykai, apie kuriuos sukasi veiksmas, yra santykinai smulkūs, ar svarbūs, ar tai valstiečių sodybos, ar karalystės. Juk visi tie dalykai, savaime bereikšmiai, tampa reikšmingi tik todėl ir tiek, kiek jie išjudina valią. Tik per santykį su valia motyvas įgyja reikšmingumą. Ir priešingai, tas santykis, į kurį jis kaip daiktas sueina su kitais panašiais daiktais, yra visiškai nesvarbus. Kaip apskritimas, kurio diametras prilygsta vienam coliui, turi visiškai tas pačias geometrines savybes, kaip ir apskritimas, kurio diametras yra 40 milijonų mylių ilgio, taip ir kokio nors kaimo ir valstybės istorija bei įvykiai iš esmės tokie patys, ir žmoniją galima tyrinėti įsimąstant tiek į viena, tiek į kita. Be to, neteisingai manoma, kad biografijose pilna melo ir apsimetinėjimo. Priešingai, meluoti (nors tai įmanoma visur) čia daug sunkiau negu kur kitur. Apsimetinėti lengviausia paprastame pokalbyje; kad ir kaip paradoksaliai tai skambėtų, apsimetinėti jau sunkiau laiške, nes čia žmo-

gus, likęs akis į akį su savimi, žvelgia į save, o ne išorėn, sunkiai pagauna tai, kas svetima bei tolima, ir prieš akis neturi to įspūdžio, kurį padarys kitam, mastelio. O tasai kitas, priešingai, atsipalaidavęs, nusiteikęs visai kitaip nei rašantysis, peržiūri laišką, perskaito jį keletą kartų ir skirtingu metu ir šitaip nesunkiai pagauna paslėptą ketinimą. Kokį nors autorių taip pat lengviausia pažinti kaip žmogų iš jo knygos, nes visos tos sąlygos čia veikia dar stipriau ir ilgiau. Autobiografijose apsimetinėti yra taip sunku, kad galbūt nesama nė vienos, kuri iš esmės nebūtų teisingesnė už bet kokią kitą parašytą istoriją. Žmogus, pasakojantis savo gyvenimą, apžvelgia jį kaip visumą ir bendrais bruožais; detalės sumažėja, tai, kas arti, nutolsta, kas toli – vėl priartėja, perspektyvos susitraukia. Jis atlieka išpažintį pačiam sau ir savanoriškai atgailauja. Melo dvasia čia jį užvaldo ne taip lengvai, nes kiekvienam žmogui būdingas ir polinkis į tiesą, kurį meluojant kaskart reikia iš pradžių įveikti ir kuris kaip tik čia užima labai tvirtą poziciją. Santykį tarp biografijos ir tautų istorijos galima vaizdingai pademonstruoti tokiu palyginimu. Istorija parodo mums žmoniją taip, kaip gamta nuo aukšto kalno atveria kokį nors kraštovaizdį: iš karto matome labai daug, tolimas erdves, dideles mases, tačiau niekas neišryškėja, ir negalima visiškai pažinti niekieno tikrosios esmės. O pavienio žmogaus gyvenimo aprašymas parodo jį taip, kaip mes pažįstame gamtą, vaikščiodami tarp medžių, augalų, uolų ir vandenų. Bet kaip peizažinė tapyba, per kurią menininkas leidžia mums pažvelgti į gamtą jo akimis, labai palengvina jos idėjų pažinimą ir leidžia lengviau pasiekti tam reikalingą bevalio, gryno pažinimo būseną, taip ir poezija, vaizduodama idėjas, kurių mes galime ieškoti istorijoje ir biografijoje, pasižymi daugeliu pranašumų prieš abi pastarąsias. Juk ir čia genijus laiko prieš mus praskaidrinantį veidrodį, kuriame visa, kas esminga ir svarbu mums, pasirodo sutelk-

tu pavidalu, ryškiausioje šviesoje, tuo tarpu atsitiktiniai ir nereikalingi dalykai pašalinami.*

Vaizduoti, kaip jam skirta, žmonijos idėją poetas gali arba taip, kad tai, kas pavaizduota, kartu yra ir vaizduojantysis: šitaip atsitinka lyrinėje poezijoje, tikroje dainoje, kur poetas gyvai stebi ir aprašo tik savąją būseną, todėl šiai poezijos rūšiai dėl jos objekto būdingas tam tikras subjektyvumas; arba taip, kad tai, kas vaizduojama, visai skirtinga nuo vaizduojančiojo, kaip kituose poezijos žanruose, kur vaizduojantysis daugiau ar mažiau slepiasi už vaizduojamo objekto, o galiausiai visai išnyksta. Romanse autorius dar kažkaip išreiškia savąją būseną visumos tonu ir kryptimi; todėl, nors daug objektyvesnis už dainą, romansas vis dėlto turi kažką subjektyvaus. Subjektyvumas nyksta idilijoje, dar labiau romane, beveik visiškai išnyksta grynajame epe ir pagaliau jokių jo pėdsakų nebelieka dramoje, kuri yra pats objektyviausias, daugeliu atžvilgiu pats tobuliausias, o kartu ir sunkiausias poezijos žanras. Kaip tik todėl lyrinis žanras yra lengviausias, ir nors menas yra kuriamas tik retai pasitaikančio tikrojo genijaus, apskritai net niekuo labai neišsiskiriantis žmogus gali sukurti gražią dainą, jei koks nors stiprus išorinis įspūdis jį įkvėps ir sustiprins jo dvasios galias, nes tam reikia tik stebėti savąją būseną jaudulio akimirką. Tai įrodo daugelis atskirų dainų, kurių autoriai liko nežinomi, ypač vokiečių liaudies dainos, kurių puikus rinkinys yra *Stebuklingasis ragas;* taip pat nesuskaičiuojamos meilės ir kitokio pobūdžio liaudies dainos visomis kalbomis. Juk pagauti akimirkos nuotaiką ir išreikšti ją daina yra visa šio poetinio žanro esmė. Nepaisant to, tikrų poetų lyrikoje atsispaudžia visos žmonijos siela, ir visa, ką panašiose, nuolat pasikartojančiose situacijose patyrė ir patiria milijonai buvusių, esamų ir būsimų žmonių,

* Apie tai žr. antro tomo 38 sk.

joje atitinkamai išreiškiama. Kadangi šitos situacijos, amžinai pasikartodamos, kaip ir pati žmonija, nesikeičia ir nuolat sukelia tuos pačius jausmus, tikrųjų poetų lyriniai kūriniai per tūkstantmečius išlieka teisingi, švieži ir veiksmingi. Juk apskritai poetas yra visuotinis žmogus: visa, kas jaudina žmogaus širdį ir ką žmogaus prigimtis iš savęs iškelia kokioje nors situacijoje, visa, kas gyvena ir bręsta žmogaus širdyje, yra poeto siužetas ir medžiaga. O be to, ir visa likusi gamta. Todėl poetas gali apdainuoti ir gašlumą, ir mistiką, būti Anakreontas arba Angelas Silezietis, rašyti tragedijas arba komedijas, vaizduoti kilnų arba žemą nusiteikimą – pagal nuotaiką ir pašaukimą. Todėl niekas neturi teisės nurodinėti, kad jis būtų kilnus ir didingas, moralus, pamaldus, krikščioniškas, toks arba kitoks, juolab priekaištauti, kad jis šitoks, o ne anoks. Jis yra žmonijos veidrodis ir padeda jai suvokti, ką ji jaučia ir daro.

Jei išsamiau panagrinėsime dainos tiesiogine šio žodžio prasme esmę ir imsime puikius, o kartu grynus pavyzdžius, t.y. ne tokius, kurie priartėja prie kito žanro, pavyzdžiui, prie romanso, elegijos, himno, epigramos ir t.t., tai pastebėsime, kad tikroji dainos esmė siauriausia prasme yra tokia. Tai, kas pripildo dainuojančiojo sąmonę, yra valios subjektas, t.y. savas valiojimas, dažnai atsipalaidavęs, patenkintas (džiaugsmas), bet dažniau trikdomas (liūdesys), visada besireiškiantis kaip afektas, aistra, sužadinta sielos būsena. Tačiau, be jo ir kartu su juo, aplinkinės gamtos vaizdas dainuojančiojo sieloje pažadina suvokimą, kad jis yra gryno bevalio pažinimo subjektas. Šio pažinimo teikiama nesudrumsčiama, palaiminga ramybė sudaro kontrastą visada ribotos, visada stokojančios valios nerimui. Šio kontrasto, šios prieštaros jutimas iš tikrųjų ir yra tai, ką išreiškia daina kaip visuma ir kas apskritai sudaro lyrinę būseną. Joje mus tarsi apima grynas pažinimas, kad išvaduotų nuo valiojimo ir jo veržimosi; mes paklūstame, tačiau tik akimirkai: vėl ir vėl troškimai

ir prisiminimas apie mūsų asmeninius tikslus mus atplėšia nuo ramaus stebėjimo; tačiau ir vėl nuo troškimų mus atitraukia artimos aplinkos grožis, iš kurio į mus įsismelkia grynas bevalis pažinimas. Štai kodėl dainoje ir lyrinėje nuotaikoje troškimas (asmeniniai tikslai ir interesai) ir grynas mums atsiveriančios aplinkos stebėjimas stebuklingai susimaišo ir susilieja: ieškomi ir įsivaizduojami jų tarpusavio ryšiai; subjektyvi nuotaika, valios afektacija stebimajai aplinkai per refleksiją suteikia savo spalvą, o aplinka savo ruožtu nuspalvina valią. Tikroji daina yra visos tos mišrios ir prieštaringos sielos būsenos atspaudas. Kad šitokį abstraktų sielos būsenos, labai svetimos bet kokiai abstrakcijai, suskilimą paaiškintume pavyzdžiais, galime imti bet kurią iš nemirtingų Goethe's dainų. Kaip ypač tinkančias šiam tikslui, aš pasiūlysiu tik keletą: „Piemenėlio skundą", „Pasimatymą ir išsiskyrimą", „Mėnuliui", „Prie ežero", „Rudens jausmą". Be to, puikūs pavyzdžiai yra ir grynos dainos *Stebuklingajame rage* – ypač toji, kuri prasideda žodžiais: „O Bremene, aš turiu tave palikti". Man labai patinka viena Voßo daina. Tai komiška ir labai taikli lyrinio pobūdžio parodija. Voßas joje apdainuoja iš varpinės krentančio girto stogdengio pojūtį. Tas stogdengys krisdamas pastebi tai, kas visai nesusiję su jo būsena, tad priskirtina bevaliam pažinimui, būtent – tai, kad bokšto laikrodis rodo kaip tik pusę dvylikos. Kas pritaria mano išdėstytam požiūriui į lyrinę būseną, sutiks ir su tuo, kad ji iš esmės yra poetinis ir stebimasis pažinimas tos mano traktate *Apie pagrindo principą* iškeltos, o ir šiame veikale jau minėtos tiesos, kad pažinimo subjekto ir valios subjekto tapatumas gali būti pavadintas stebuklu κατ ἐξοχήν [aukščiausia prasme]; poetinis dainos poveikis galiausiai remiasi būtent šia tiesa. Gyvenimo slinktyje tiedu subjektai, arba, tariant populiariai, galva ir širdis, atsiskiria vis labiau; vis labiau ir labiau savąjį subjektyvųjį pojūtį atskiriame nuo objektyviojo pažinimo. Kūdikiui jie abu dar yra visai

susiliejęs; jis beveik neskiria savęs nuo savo aplinkos, jis ištirpsta joje. Jaunuoliui kiekvienas suvokinys pirmiausia sukelia jausmą ir nuotaiką ir net su jais susimaišo, kaip tai puikiai išreiškia Byronas:

I live not in myself, but I become
Portion of that around me; and to me
High mountains are a feeling.

[Aš gyvenu ne tik savyje; aš tampu
Dalimi to, kas aplink mane; ir
Aukštieji kalnai man yra jausmas.
Childe Harold 3, 72]

Kaip tik todėl jaunuolis taip stipriai laikosi stebimosios, išorinės daiktų pusės; kaip tik todėl jis sugeba kurti tik lyrinę poeziją; ir tik subrendęs žmogus sugeba kurti dramatinę poeziją. Senį galima įsivaizduoti nebent epiku, kaip Ossianas, Homeras: juk pasakojimas būdingas senio charakteriui.

Objektyvesniųjų poezijos žanrų, ypač romano, epo ir dramos, tikslas – žmonijos idėjos atskleidimas – pasiekiamas pirmiausia dviem būdais: teisingu ir giliu reikšmingų charakterių pavaizdavimu ir reikšmingų situacijų, kuriose tie charakteriai išsiskleidžia, išgalvojimu. Juk kaip chemikas privalo ne tik švariai ir tvarkingai išskirti elementus bei jų svarbiausius junginius, bet ir veikti juos tokiais reagentais, kurie aiškiai ir akivaizdžiai išryškina ir parodo tų elementų ypatumus, taip ir poetas privalo ne tik teisingai ir tiksliai, kaip pati gamta, mums parodyti reikšmingus charakterius, bet kartu, kad mes juos suprastume, turi rodyti juos tokiose situacijose, kuriose jų ypatumai visiškai išsiskleidžia ir įgauna aiškius, ryškius kontūrus. Todėl tokios situacijos ir vadinamos reikšmingomis. Realiame gyvenime bei istorijoje atsitiktinumas tik retkarčiais sukuria tokias situacijas, ir čia jos esti pavienės, neryškios ir pranykusios nereikš-

mingų dalykų aibėje. Nuolatinis situacijų reikšmingumas romaną, epą, dramą turi skirti nuo realaus gyvenimo taip, kaip ir reikšmingų charakterių palyginimas bei atranka; tačiau, kad jie darytų poveikį, būtina sąlyga yra tiek situacijoms, tiek charakteriams būdinga griežčiausia tiesa. O charakterių vientisumo stoka, jų vidinis prieštaringumas arba prieštaravimas apskritai žmonijos esmei, kaip ir neįmanomi arba neįtikinami – nors ir detalėmis – įvykiai, poezijoje įžeidžia taip pat, kaip tapyboje prastas piešinys, neteisinga perspektyva arba blogas apšvietimas. Juk tiek iš poezijos, tiek iš tapybos mes reikalaujame teisingo gyvenimo, žmonijos, pasaulio atspindžio, tik praskaidrinto pavaizdavimu ir įprasminto palyginimu. Kadangi visų menų tikslas yra tik vienas – idėjų vaizdavimas, ir esminis jų tarpusavio skirtumas priklauso tik nuo to, kokia valios objektyvacijos pakopa yra vaizduojama idėja, (o tai savo ruožtu nulemia vaizdavimo medžiagą), tai netgi labiausiai vienas nuo kito nutolusius menus galima paaiškinti, juos lyginant vieną su kitu. Štai, pavyzdžiui, kad iki galo pagautume idėjas, pasireiškiančias per vandenį, nepakanka jį matyti ramiame tvenkinyje ir tykiai sruvenančioje upėje; šios idėjos visiškai atsiskleidžia tik tada, kai vanduo pasirodo esant visoms toms sąlygoms ir kliūtims, kurios, jį veikdamos, skatina visapusiškai išreikšti savo savybes. Štai kodėl mums gražu, kai vanduo krenta žemyn, kunkuliuoja, putoja, vėl pakyla aukštyn ar krenta purslais, arba pagaliau dirbtine srove lyg spindulys veržiasi aukštyn. Taip skirtingomis sąlygomis pasirodydamas vis kitu pavidalu, vis dėlto jis visada lieka ištikimas savo charakteriui. Jam taip pat natūralu trykšti aukštyn, kaip ir išsaugoti veidrodinę ramybę. Jis vienodai linkęs tiek į viena, tiek į kita, nelygu aplinkybės Taigi, ką hidraulikos meistras padaro su tokia materija, tą patį architektas daro su kietąja, ir kaip tik tą patį epinis ar dramatinis poetas daro su žmoni-

jos idėja. Idėjos, pasireiškiančios kiekvieno meno objekte, kiekvienoje pakopoje besiobjektyvuojančios valios atskleidimas ir išgryninimas yra bendras visų menų tikslas. Žmogaus gyvenimas, kaip jis dažniausiai pasirodo tikrovėje, panašus į vandenį, kaip jis pasirodo dažniausiai, – tvenkinyje ir upėje. Tačiau epe, romane ir tragedijoje rinktiniai charakteriai įterpiami į tokias aplinkybes, kuriomis išsiskleidžia visi jų ypatumai, atsiveria žmogaus sielos gelmės, pasireikšdamos nepaprastais ir reikšmingais veiksmais. Šitaip poezija objektyvuoja žmogaus idėją, kuriai būdinga reikštis per pačius individualiausius charakterius.

Tiek pagal poveikio stiprumą, tiek ir pagal įgyvendinimo sunkumą poezijos viršūne reikia laikyti tragediją. Pripažįstama, kad tokia ji ir yra. Mūsų apmąstymo visumai labai svarbu ir įsidėmėtina, kad tragedijos, šitos poetinės kūrybos viršūnės, tikslas yra baisingosios gyvenimo pusės pavaizdavimas. Čia mums rodomas nebylus skausmas, žmonijos sielvartas, blogio triumfas, gaižus atsitiktinumo viešpatavimas ir neišvengiama teisingųjų bei nekaltųjų žūtis. Visa tai – reikšminga nuoroda į pasaulio ir būties sąrangą. Čia, aukščiausioje valios objektiškumo pakopoje, aiškiausiai išsiskleidžia ir baisingai atsiveria jos vaidas su savimi. Šis vaidas pasirodo per žmonijos kančią, iš dalies sukeliamą atsitiktinumo ir paklydimo, kurie iškyla kaip pasaulio valdovai, tokie klastingi, jog atrodo esą sąmoningi ir todėl personifikuojami likimo pavidalu. Iš dalies toji kančia kyla iš pačios žmonijos, dėl susikertančių individualių valios siekių, dėl daugumos žmonių piktumo ir melagingumo. Visuose žmonėse gyvena ir reiškiasi ta pati valia, tačiau jos pasireiškimai kovoja vienas su kitu ir drasko patys save. Viename individe valia pasireiškia galingai, kitame silpniau, čia daugiau, ten mažiau, suvokta ir sušvelninta pažinimo šviesos, kol pagaliau atskiruose individuose šis pažinimas, išgrynintas ir sustiprintas pačios kančios, pasiekia

tą tašką, kur jau nebepasiduoda reiškinio, Majos skraistės kerams, kur jis praregi ir pamato reiškinio formą, principium individuationis, ir šiuo principu pagrįstas egoizmas išnyksta. Todėl *motyvai*, anksčiau buvę tokie galingi, dabar praranda savo jėgą, ir juos išstumiantis tobulas pasaulio esmės pažinimas, veikdamas kaip valios *kvietyvas*, sukelia rezignaciją, kai atsižadama ne tik gyvenimo, bet ir pačios valios gyventi. Štai tragedijoje mes matome, kad patys kilniausi herojai, ilgai kovoję ir kentėję, galiausiai išsižada savo tikslų, kurių iki tol taip aistringai siekė, atsisako visų gyvenimo džiaugsmų arba noriai ir džiaugsmingai pasitraukia iš gyvenimo. Toks nepalaužiamas Calderóno princas, tokia Gretchen *Fauste*, toks Hamletas, įkandin kurio mielai sektų jo bičiulis Horacijus, jei Hamletas nebūtų įkalbėjęs jį pasilikti ir kurį laiką skausmingai kvėpuoti šiame rūsčiame pasaulyje, kad Hamleto likimas neliktų nesuprastas, o atmintis apie jį sutersta; tokia Orleano mergelė ir Mesinos nuotaka. Visi jie miršta, apvalyti kančios, t.y. po to, kai juose jau mirė valia gyventi. Voltaire'o *Mahomete* tai išreikšta net paraidžiui, baigiamaisiais žodžiais, kuriais mirštanti Palmira kreipiasi į Mahometą: „Pasaulis sukurtas tironams: gyvenk!" Kita vertus, vadinamojo poetinio teisingumo reikalavimas pagrįstas visišku tragedijos ir net pasaulio esmės nesupratimu. Visu savo lėkštumu jis įžūliai pasirodo toje kritikoje, kurią Dr. Samuelis Johnsonas nukreipė prieš kai kurias Shakespeare'o dramas; ten jis naiviai dejuoja dėl visiško tos tiesos ignoravimo. Toks ignoravimas iš tikrųjų akivaizdus: juk kuo gi nusikalto Ofelijos, Dezdemonos, Kordelijos? Tačiau tik lėkštas, optimistinis, protestantiškas-racionalistinis, trumpai tariant, žydiškas požiūris į pasaulį gali reikalauti poetinio teisingumo ir likti patenkintas, jei patenkinamas šis jo reikalavimas. Tikroji tragedijos esmė yra gilesnė įžvalga, kad tai, ką išperka herojus, yra ne jo paties nuodėmės, o pirmapradė nuodėmė, t.y. paties egzistavimo kaltė:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

(Juk didžiausia žmogaus kaltė
Yra ta, kad jis gimė), –
[*Das Leben ein Traum*, 1, 2]

kaip tiesiai sako Calderónas *[La Vida es Sueno]*.

O dėl tragedijos sąrangos aš leisiu sau pasakyti tik vieną dalyką. Vien tik didelės nelaimės pavaizdavimas sudaro tragedijos esmę. Tačiau daugelį skirtingų būdų, kuriais poetas šitai įgyvendina, galima suskirstyti į tris kategorijas. Tai gali būti padaryta vaizduojant nepaprastai piktą, paskutines galimybės ribas prieinantį charakterį, kuris ir tampa nelaimės priežastimi. Tokios rūšies pavyzdžiai: Ričardas III, Jagas dramoje *Othello*, Šailokas *Venecijos pirklyje*, Francas Moras, Euripido Fedra, Kreonas *Antigonėje* ir t.t. Be to, nelaimę gali sukelti aklas likimas, t.y. atsitiktinumas ir klaida. Puikus tokios rūšies pavyzdys yra *Karalius Oidipas*, *Trachinietės* ir apskritai dauguma senovės graikų tragedijų, o iš naujųjų – *Romeo ir Džuljeta*, Voltaire'o *Tancredas*, *Mesinos sužadėtinė*. Pagaliau nelaimė gali būti sukelta paprasčiausių veikiančiųjų asmenų tarpusavio santykių ir jų požiūrio į vienas kitą, todėl nereikia nei siaubingos klaidos, nei neįtikėtino atsitiktinumo, nei charakterio, pasiekusio žmogaus piktumo ribas; šiuo atveju charakteriai, moraliniu požiūriu niekuo neišsiskiriantys, susidarius aplinkybėms, kokių esama neretai, patenka į tokius tarpusavio santykius, kad jų padėtis juos priverčia sąmoningai daryti vienas kitam didžiausią blogį taip, kad nė viena pusė nėra visiškai neteisi. Man atrodo, kad ši paskutinė tragedijos rūšis daug pranašesnė už dvi pirmąsias, nes didžiausią nelaimę ji parodo ne kaip išimtį, ne kaip neįprastų aplinkybių ar siaubingų charakterių padarinį, o kaip tai, kas lengvai ir savaime kyla iš žmonių poelgių ir charakterių, kaip kažką beveik neišvengiama, ir kaip tik šitaip nelaimę šiurpiai priartina

prie mūsų. Dviejose kitose tragedijos rūšyse žiaurus likimas ir siaubingas pyktis mums atrodė esą baisios, tačiau tik iš tolo mums grasinančios jėgos, kurių mes patys galime išvengti, nieko neišsižadėdami, o paskutinė rūšis mums akivaizdžiai parodo, kad šitoms gyvenimą ir laimę griaunančioms jėgoms kelias atviras kiekvieną akimirką ir jis veda prie mūsų pačių, o didžiausia kančia yra padarinys tokių sampynų, kurių esmė gali įsismelkti į mūsų likimą, ir padarinys tokių poelgių, kuriuos galbūt galėtume atlikti ir mes patys ir todėl neturėtume teisės dejuoti dėl neteisingumo. Ir tada, prislėgti siaubo, mes jaučiamės esą pragaro dugne. Tačiau ir sukurti tokios rūšies tragediją nepaprastai sunku, nes šiuo atveju, išeikvojant mažiausiai priemonių ir skatinančių priežasčių, jas vien tik susiejant ir paskirstant, reikia sukelti didžiausią poveikį. Štai kodėl net daugelyje geriausių tragedijų šio sunkumo atsisakoma. Kaip tobuliausią šios rūšies pavyzdį vis dėlto galima pateikti vieną pjesę, kurią kitais atžvilgiais žymiai pranoko keletas kitų to paties didžio meistro pjesių: tai *Clavigo*. Tam tikru mastu šiam tipui galima priskirti *Hamletą*, jeigu turėsime galvoje tik herojaus santykį su Laertu ir Ofelija. *Wallensteinas* irgi pasižymi šiuo privalumu. *Faustas* visiškai priskirtinas šiam tipui, jei svarbiausiu pjesės elementu laikysime įvykį su Gretchen ir jos broliu. Toks pat ir Corneille'o *Sidas*, tačiau jis stokoja tragiškos baigties, kurią, priešingai, turi analogiškas Makso ir Teklos santykis.*

§ 52

Dabar mes apžvelgėme visus dailiuosius menus, orientuodamiesi į tokią bendrybę, kuri atitinka mūsų požiūrio tašką. Mes pradėjome nuo architektūros, kurios tikslas yra atskleisti valios objektyvaciją pačioje žemiausioje jos mato-

* Apie tai žr. antro tomo 37 sk.

mumo pakopoje, kur valia pasireiškia kaip tamsus, nesąmoningas, dėsningas masės veržimasis, o kartu jau parodo vidinį susidvejinimą ir kovą tarp sunkio ir kietumo, ir baigėme tragedija, kuri aukščiausioje valios objektyvacijos pakopoje mums parodo jos vaidą su savimi siaubingai dideliu mastu ir aiškiai. Tačiau mes matome, kad vienas dailusis menas dar nebuvo ir neturėjo būti apmąstytas, nes sisteminėje mūsų dėstymo visumoje jam nebuvo tinkamos vietos: tai *muzika*. Ji visiškai ypatinga ir visai skiriasi nuo kitų menų. Mes joje neįžvelgiame kokios nors šio pasaulio esinių idėjos pamėgdžiojimo ar pakartojimo. Vis dėlto ji yra toks didingas ir toks puikus menas, ji taip galingai veikia žmogaus sielą ir taip visiškai ir giliai jo suprantama, kaip visuotinė kalba, savo aiškumu pranokstanti net stebimojo pasaulio kalbą, kad mes nedvejodami turime joje įžvelgti kažką daugiau, nei „exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi" [nesąmoningas aritmetinis veiksmas sielos, nežinančios, kad ji skaičiuoja], kaip ją apibrėžė Leibnizas*, kuris vis dėlto buvo teisus tiek, kiek turėjo galvoje tik jos betarpišką ir išorinę reikšmę, jos apvalkalą. Bet jei ji būtų tik tai, jos teikiamas pasitenkinimas turėtų būti panašus į tą, kurį mes patiriame teisingai išsprendę aritmetikos uždavinį, ir negalėtų būti tas vidinis džiaugsmas, parodantis, kaip prabyla giliausios mūsų esybės gelmės. Todėl mūsų požiūriu, turėdami galvoje estetinį poveikį, privalome jai priskirti daug rimtesnę ir gilesnę reikšmę, kuri yra nuoroda į vidinę pasaulio ir mūsų pačių esmę. Šiuo požiūriu skaičių santykiai, kuriais gali būti aiškinama muzika, yra nuoroda ne į tai, kas ženklinama, o tik į ženklą. Kad tam tikra prasme ji turi santykiauti su pasauliu kaip atvaizdas su tuo, kas vaizduojama, kaip kopija su originalu – apie tai mes galime spręsti pagal

* *Leibnitii epistulae* collectio Kortholti: epistula 154.

analogiją su kitais menais, kuriems visiems šis bruožas būdingas ir su kurių poveikiu mums muzikos poveikis apskritai yra tapatus, tačiau stipresnis ir greitesnis, labiau neišvengiamas ir neatlaikomas. Ir jai būdingas pasaulio atkūrimas turi būti labai intymus, be galo teisingas ir tikslus, nes kiekvienas ją supranta iškart, ir tam tikras jos neklaidingumas atpažįstamas jau vien iš to, kad jos forma grindžiama visai apibrėžtomis, skaičiais išreiškiamomis taisyklėmis, nuo kurių ji visiškai negali nukrypti, nenustodama būti muzika. Ir vis dėlto muzikos ir pasaulio sąlyčio taškas, tas santykis, kurio dėka pirmoji yra antrojo pamėgdžiojimas arba pakartojimas, paslėptas labai giliai. Muzika buvo užsiimama visais laikais, nesistengiant suvokti jos esmės; buvo tenkinamasi tuo, kad ji suprantama betarpiškai, ir atsisakyta šį betarpišką supratimą suvokti abstrakčiai.

Savo dvasia visiškai atsidavęs įvairiausių formų muzikos įspūdžiui, o po to vėl sugrįžęs prie apmąstymo ir šioje knygoje dėstomų minčių eigos, aš įminiau vidinę muzikos esmę ir pamėgdžiojančio santykio su pasauliu pobūdį, kurį būtina suponuoti, remiantis analogija. Šis įminimas visai patenkina mane ir atitinka manąjį tyrinėjimą, ir, reikia tikėtis, bus toks pat įtikinamas ir tiems, kurie iki šiol ėjo kartu su manimi ir pritaria mano pasaulėvaizdžiui. Tačiau aš manau, kad įrodyti šią intuiciją neįmanoma iš esmės, nes ji pripažįsta ir nustato muzikos kaip vaizdinio santykį su tuo, kas savo esme niekada negali būti vaizdinys, ir reikalauja, kad muzika būtų laikoma kopija tokio originalo, kuris pats tiesiogiai niekada negali būti įvaizdintas. Todėl aš turiu pasitenkinti tuo, kad čia, baigdamas šią trečią knygą, daugiausiai skirtą menų tyrinėjimui, išdėstysiu tą mane patenkinančią intuiciją, paaiškinančią nuostabųjį garsų meną, o mano požiūrio patvirtinimą arba paneigimą esu priverstas perleisti tam įspūdžiui, kurį kiekvienam skaitytojui daro iš dalies muzika, o iš dalies visa vieninga mintis,

išdėstyta šiame veikale. Be to, kad pateiktasis muzikos prasmės aiškinimas būtų priimtas su tikru įsitikinimu, man atrodo būtina, dažnai ir atkakliai įsimąstant į šį aiškinimą, įsiklausyti į muziką, o tam vėl reikia, kad būtų labai gerai susipažinta su visa mano išdėstyta mintimi.

Adekvati valios objektyvacija yra idėjos (platoniškosios); sužadinti šių idėjų pažinimą vaizduojant pavienius daiktus (juk, šiaip ar taip, tokie yra visi meno kūriniai) – o tai įmanoma tik įvykus atitinkamiems pokyčiams pažinimo subjekte – yra visų kitų menų tikslas. Taigi visi jie valią objektyvuoja tik netiesiogiai, būtent per idėjas. O kadangi mūsų pasaulis yra ne kas kita, kaip idėjų pasireiškimas per daugeriopumą, joms įeinant į principium individuationis (pažinimo formą, pasiekiamą individui kaip tokiam), tai muzika, aplenkdama idėjas ir visai nepriklausydama nuo reiškinių pasaulio, absoliučiai jį ignoruodama, tam tikru mastu galėtų egzistuoti, net jei pasaulio išvis nebūtų, – o to negalima pasakyti apie kitus menus. Muzika kaip tik ir yra visos *valios betarpiška objektyvacija* ir atspaudas, kaip pats pasaulis, kaip idėjos, kurių padaugintas reiškinys yra pavienių daiktų pasaulis. Vadinasi, muzika, visiškai kitaip negu kiti menai, yra ne idėjų, o *pačios valios kopija;* tuo tarpu idėjos yra valios objektiškumas. Štai kodėl muzikos poveikis yra daug galingesnis ir gilesnis už kitų menų poveikį: juk tie menai byloja tik apie šešėlius, o muzika – apie esmę. Tačiau kadangi tiek idėjose, tiek muzikoje vis dėlto objektyvuojasi vis ta pati valia – tik kiekvienoje iš tų sričių visai skirtingai – tai tarp muzikos ir idėjų, kurių daugeriopas ir netobulas pasireiškimas yra regimasis pasaulis, be abejonės, esama nors ir ne tiesioginio panašumo, bet vis dėlto paralelizmo, analogijos. Šios analogijos atskleidimas, kaip iliustracija, padės suprasti šį aiškinimą, kuris yra sunkus dėl paties objekto miglotumo.

Žemiausiuose harmonijos tonuose, jos pamatiniame bose aš atpažįstu žemiausias valios objektyvacijos pakopas, neorganinę gamtą, planetų masę. Visi aukštieji tonai, lengvi, judrūs ir sparčiau išnykstantys, kaip žinia, gali būti laikomi atsiradusiais iš žemojo pamatinio tono šalutinių virpesių; jie visada tyliai lydi pamatinio tono skambėjimą. Harmonijos dėsnis tuo ir pasireiškia, kad su bosine nata gali sietis tik tos natos, kurios iš tikrųjų jau pačios savaime skamba kartu su ja (jos „sons harmoniques" [obertonai]), kaip jos šalutinių virpesių padarinys. Tai analogiška tam, kad į visus gamtos kūnus ir darinius reikia žiūrėti kaip į per laipsnišką vystymąsi iš planetų masės atsiradusius dalykus. Ši masė yra jų pagrindas ir jų šaltinis. O aukštesnieji tonai kaip tik taip santykiauja su pamatiniu bosu. Tono aukštumas turi ribą, už kurios nebegirdimas joks garsas: šitai atitinka aplinkybę, kad jokia materija nepagaunama be formos ir savybių, t.y. be toliau nebepaaiškinamos jėgos pasireiškimo. Per šią jėgą kaip tik pasireiškia idėja. Bendresne prasme šitai atsitinka todėl, kad jokia materija negali būti visiškai bevalė. Taigi, kaip nuo tono, kaip tokio, neatskiriamas tam tikras jo aukštumo laipsnis, taip ir nuo materijos neatskiriamas tam tikras valios pasireiškimo laipsnis. Taigi, mūsų požiūriu, pamatinis bosas harmonijoje yra tai, kas pasaulyje yra neorganinė gamta, grubiausia masė, kuria viskas remiasi ir iš kurios visa iškyla ir išsivysto. Toliau, palydimųjų balsų, sudarančių harmoniją, visumoje, tarp boso ir vedančiojo, melodiją kuriančio balso, aš įžvelgiu visus idėjų laiptus, kuriuose objektyvuojasi valia. Bosui artimiausi tonai yra žemiausios tų laiptų pakopos, vis dar neorganiniai, bet jau įvairiapusiškai besireiškiantys kūnai; aukščiau esantys garsai, mano požiūriu, atstovauja augaliniam ir gyvuliniam pasauliui. Apibrėžti garsų gamos intervalai atitinka apibrėžtas valios objektyvacijos pakopas, tam tikras rūšis gamtoje. Nuokrypis nuo intervalų aritmetinio tikslumo, sukeltas

kokio nors temperavimo arba pasirinkto tono, analogiškas individo nuokrypiui nuo rūšinio tipo. Negana to, negrynus, disonuojančius tonus, neleidžiančius nustatyti jokio apibrėžto intervalo, galima palyginti su baisingais išsigimėliais, atsiradusiais susimaišius dviems gyvūnų rūšims arba žmogui su gyvuliu. Tačiau visiems tiems bosiniams ir lydimiesiems balsams, sudarantiems *harmoniją*, stinga to rišlaus nuoseklumo, kuriuo pasižymi tik viršutinis, melodiją dainuojantis balsas; tik jam būdingos greitos ir lengvos moduliacijos ir šuoliai, o tuo tarpu visi anie garsai juda daug lėčiau, kiekvienas atskirai, nepasižymėdami savarankišku rišlumu. Sunkiausiai juda žemutinis bosas, grubiausios masės reprezentantas: jo aukštėjimas ir žemėjimas vyksta tik dideliais pertrūkiais, tercijomis, kvartomis, kvintomis, bet niekada ne vienu tonu, nebent jeigu tai bosas, transponuojamas dvigubu kontrapunktu. Toks lėtas judėjimas jam būdingas ir fiziniu požiūriu: greitos rulados arba trelės žemutiniame registre neįmanoma net įsivaizduoti. Greičiau, tačiau dar be melodingo rišlumo ir prasmingos sekos juda aukštesni, lydimieji balsai, atitinkantys gyvulių pasaulį. Visų lydimųjų balsų nerišli tėkmė ir dėsningas apibrėžtumas analogiški tam dalykui, kad visame neprotingame pasaulyje, nuo kristalo iki tobuliausio gyvulio, nė viena būtybė nepasižymi tikrai rišlia sąmone, kuri jos gyvenimą paverstų prasminga visuma, ir nė viena būtybė nepasižymi dvasinio vystymosi nuoseklumu, nė viena netobulėja šviesdamasi, bet visos egzistuoja vienodai bet kuriuo metu pagal savo rūšį ir nulemtos griežto dėsnio. Pagaliau *melodijoje*, pagrindiniame aukštame, dainuojančiame balse, vedančiame visumą, progresuojančiame nevaržomai ir laisvai, kaip nuo pradžios iki galo nepertraukiama, prasminga *viena* rišli mintis, ir išreiškiančiame visumą, aš atpažįstu aukščiausią valios objektyvacijos pakopą, protingą žmogaus gyvenimą ir veržlumą. Kaip vien žmogus, apdovanotas protu, nuolat

žvelgia į priekį ir atgal, į savo gyvenimo ir nesuskaičiuojamų galimybių kelią ir šitaip realizuoja protingą, o todėl apskritai rišlią gyvenimo eigą, taip, atitikdama šią eigą, tik *melodija* pasižymi nuo pradžios iki galo prasmingu ir tikslingu rišlumu. Vadinasi, ji pasakoja proto apšviestos valios istoriją; tos valios atspaudas tikrovėje yra jos veiksmų eilė. Tačiau melodija pasako daugiau: ji pasakoja intymiausią valios istoriją, piešia kiekvieną valios polėkį, kiekvieną jos siekį, kiekvieną judesį, visa tai, ką protas apima plačia ir negatyvia jausmo sąvoka ir ko jis nebegali įtraukti į savo abstrakcijas. Todėl visada ir buvo sakoma, kad muzika yra jausmo ir aistros kalba, kaip žodžiai – proto kalba. Jau Platonas apibūdina ją kaip ἡ τῶν μελῶν κίνησις μεμιμημένη ἐν τοῖς παθήμασιν, ὅταν ψυχὴ γίνηται (melodiarum motus animi affectus imitans) [melodijų judėjimą, pamėgdžiojantį sielos aistras], *De legibus,* 7 [p. 812 C]; ir Aristotelis sako: διὰ τί οἱ ῥυθμοὶ καὶ τὰ μέλη φωνὴ οὖσα ἤθεσιν ἔοικε; (cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?) [kaip atsitinka, kad ritmai ir melodijos, nors jie tik garsai, panašūs į sielos būsenas?] *Problemata,* cap. 19.*

Kaip žmogaus esmė yra ta, kad jo valia siekia, pasitenkina ir vėl siekia, ir taip visą laiką; ir net jo laimė bei gerovė paremta tik tuo, kad tas perėjimas nuo noro prie jo patenkinimo, o nuo patenkinimo prie naujo noro vyksta greitai, nes noro nepatenkinimas yra kančia, o naujo noro stoka yra bevaisis ilgėjimasis, languor, nuobodulys; – šitaip, tai atitikdama, melodijos esmė yra nuolatinis nukrypimas, nuklydimas nuo pamatinio tono tūkstančiais kelių, ne tik prie harmonijos pakopų, tercijos ir dominantės, bet ir prie kitų tonų – disonuojančios septimos ir ekstremalių intervalų; tačiau galiausiai visada sugrįžtama prie pamatinio tono.

* [Abi citatos nėra pažodinės].

Visais šiais būdais melodija išreiškia įvairiapusišką valios veržlumą, bet kartu per galutinį sugrįžimą prie harmoningo intervalo, o dar labiau – prie pamatinio tono, ji išreiškia ir valios pasitenkinimą. Išrasti melodiją, joje atskleisti visas giliausias žmogaus valios ir jausmų paslaptis yra genijaus darbas. Čia jo veikla akivaizdesnė nei kur kitur: ji labai nutolusi nuo bet kokios refleksijos ir sąmoningų ketinimų ir gali būti pavadinta įkvėpimu. Sąvoka čia, kaip ir visur mene, yra bevaisė: kompozitorius atveria vidinę pasaulio esmę ir išreiškia giliausią išmintį, vartodamas kalbą, nesuprantamą jo protui, panašiai kaip somnambulas, veikiamas magnetizmo, pasakoja apie dalykus, apie kuriuos būdraudamas neturi jokio supratimo. Štai kodėl kompozitoriaus (labiau nei kokio kito menininko) atveju žmogus visai atskirtas ir skirtingas nuo menininko. Netgi aiškinant šį stebuklingą meną sąvoka parodo savo skurdumą ir savo ribas; bet aš vis dėlto pabandysiu mūsų analogiją nuvesti iki galo. Kaip greitas perėjimas nuo troškimo prie jo patenkinimo, o nuo pastarojo – prie naujo troškimo yra laimė ir gerovė, taip ir greitos melodijos, be žymių nukrypimų, esti linksmos; lėtos, pasižyminčios skausmingais disonansais ir tik per daugelį taktų sugrįžtančios prie leitmotyvo, analogiškos sulaikytam, apsunkintam pasitenkinimui, būna liūdnos. Naujo valios impulso sulaikymas, languor, negalėtų rasti kitokios išraiškos, išskyrus ištęstą leitmotyvą. Tačiau jo poveikis greitai taptų nepakeliamas. Prie to jau priartėja labai monotoniškos, neišraiškingos melodijos. Trumpos, lengvai pagaunamos greitos šokių muzikos frazės tarytum kalba apie lengvai pasiekiamą, kasdienę laimę. Priešingai, Allegro majestoso ištęstomis frazėmis, ilgais pasažais, ryškiais nukrypimais išreiškia didingesnį ir kilnesnį veržimąsi prie tolimo tikslo ir jo galutinį pasiekimą. Adagio pasakoja apie didžio ir kilnaus siekio, niekinančio bet kokią nedidelę laimę, kančias. O koks nuostabus Moll ir Dur

poveikis! Kaip keista, kad pustonio pasikeitimas, mažosios tercijos pasirodymas vietoj didžiosios tuojau pat ir neišvengiamai mumyse sukelia baugštų, nemalonų jausmą, nuo kurio, irgi akimirksniu, mus išlaisvina Dur! Per Moll *adagio* pasiekia didžiausio skausmo išraišką, virsta sukrečiančiu skundu. Šokių muzika per Moll tarsi išreiškia nedidelės laimės stoką, kurią geriau būtų niekinti; atrodo, kad ji byloja apie žemo tikslo pasiekimą per vargą ir rūpesčius. Galimų melodijų gausybė atitinka gamtos gausą, individų, fizionomijų ir gyvenimo kelių įvairovę. Perėjimas nuo vieno tono prie kito, visiškai nutraukdamas ryšį su ankstesniuoju, panašus į mirtį, nes su ja pasibaigia individo gyvenimas. Tačiau valia, pasireiškusi šiame individe, gyvena kaip ir anksčiau, pasireikšdama kituose individuose, kurių sąmonė vis dėlto neturi ryšio su pirmojo individo sąmone.

Tačiau nurodant visas pateiktas analogijas, niekada negalima užmiršti, kad muzika su jomis siejasi ne betarpiškai, o netiesiogiai, nes ji niekada neatskleidžia reiškinio, o išreiškia tik vidinę esmę, visų reiškinių būtį-savaime. Todėl ji neišreiškia vieno ar kito konkretaus džiaugsmo, vieno ar kito liūdesio, kančios, siaubo, džiūgavimo, linksmybės, sielos ramybės; ne, ji išreiškia džiaugsmą, liūdesį, siaubą, džiūgavimą, linksmybę, sielos ramybę *apskritai, kaip tokius, pačius savaime,* tam tikru mastu in abstracto, išreiškia jų esmę be jokių antraeilių dalykų ir juos lemiančių motyvų. Vis dėlto tą esmę, pateiktą kvintesencijos pavidalu, mes suprantame kuo puikiausiai. Iš čia ir kyla tai, kad muzika taip lengvai pažadina mūsų vaizduotę, ir ji bando tą mums betarpiškai bylojantį, neregimą ir vis dėlto tokį gyvą ir judrų dvasių pasaulį įforminti, suteikti jam kūną ir kraują, t.y. stengiasi jį įkūnyti analogiškame pavyzdyje. Toks yra dainavimo žodžiais, galiausiai operos šaltinis. Todėl operos tekstas niekada negali išeiti iš savo antraeilio vaidmens, pats pasidaryti tikslu, o muziką paversti priemone išreikšti

pačiam sau, nes tai yra didelis nesusipratimas ir visiška nesąmonė. Juk muzika visada išreiškia tik gyvenimo ir jo įvykių kvintesenciją, bet visai ne pačius įvykius, ir todėl jų skirtumai neturi visada jos veikti. Kaip tik toji vien jai būdinga bendrybė, būdama kuo tiksliausiai apibrėžta, jai suteikia tą didžiulę vertę, kurią ji turi kaip universalus vaistas nuo visų mūsų kančių. Tad jei muzika pernelyg prisitaiko prie žodžių ir stengiasi modeliuoti įvykius, tada ji siekia šnekėti ta kalba, kuri jai nėra gimtoji. Šios klaidos išvengti labiausiai pavyko *Rossini:* todėl jo muzika taip aiškiai ir grynai šneka *savo* kalba, nereikalaujančia žodžių ir veikia visa savo galia net atliekama vien instrumentais.

Turėdami visa tai galvoje, į reiškinių pasaulį, arba į gamtą, ir į muziką mes galime žiūrėti kaip į dvi skirtingas to paties dalyko išraiškas. Todėl pats tas dalykas yra vienintelė jų analogijos terpė, kurios pažinimas reikalingas tam, kad šią analogiją įžvelgtum. Todėl muzika, traktuojama kaip pasaulio išraiška, yra aukščiausio masto visuotinė kalba, kuri net su sąvokų bendrybe santykiauja beveik taip, kaip sąvokos su pavieniais daiktais. Tačiau jos visuotinumas jokiu būdu nėra tuščias abstrakcijos visuotinumas; jis turi visai kitą pobūdį ir susijęs su visišku, aiškiu apibrėžtumu. Šiuo požiūriu ji panaši į geometrines figūras ir skaičius, kurie, visų galimų patyrimo objektų bendrosios formos, visiems objektams taikomos a priori, vis dėlto yra ne abstrakčios, o stebimos ir visiškai apibrėžtos. Visi galimi valios siekiai, jauduliai ir pasireiškimai, visi įvykiai žmogaus sieloje, kuriuos protas apima plačia, negatyvia jausmo sąvoka, gali būti išreikšti begaline daugybe galimų melodijų. Tačiau visa tai išreiškiama tik grynos formos be turinio visuotinumu, visada tik pagal būtį-savaime, o ne pagal reiškinį; tai tarsi kokia viso to vidinė siela be kūno. Šis intymus santykis, muziką siejantis su tikrąja visų daiktų esme, paaiškina ir tą faktą, kad jeigu nuskamba kokiai nors scenai, poelgiui,

įvykiui, tam tikrai situacijai tinkanti muzika, ji tarsi atskleidžia mums jų slaptingiausiąją prasmę ir yra jų tiksliausias ir aiškiausias komentaras. Negana to, jei kas visiškai atsiduoda simfonijos įspūdžiui, tam atrodo, kad pro jo akis praslenka visi gyvenimo ir pasaulio įvykiai. Tačiau atsipeikėjęs, jis negali nurodyti jokio panašumo tarp grojimo ir to, ką jis regėjo. Juk, kaip sakyta, muzika nuo visų kitų menų skiriasi tuo, kad ji yra ne reiškinio, arba, teisingiau, adekvataus valios objektiškumo, atspaudas, o betarpiškas pačios valios atspaudas ir šitaip visame fiziniame pasaulyje atskleidžia metafizinę prasmę, o bet kokiame reiškinyje atskleidžia daiktą savaime. Todėl pasaulį galima pavadinti tiek įkūnyta muzika, tiek ir įkūnyta valia; tuo ir paaiškinama, kad muzika sureikšmina bet kokį paveikslą ir netgi kiekvieną realaus gyvenimo ir pasaulio sceną, ir, žinoma, tuo labiau, kuo jos melodija analogiškesnė to reiškinio vidinei dvasiai. Šia aplinkybe grindžiama tai, kad eilėraščiui galima pritaikyti muziką ir paversti jį daina, reginį paversti pantomima, arba abu tuos dalykus – opera. Tokie atskiri žmogaus gyvenimo paveikslai, išreikšti visuotine muzikos kalba, su ja niekada nėra susiję absoliučiu būtinumu arba visišku atitikimu, o su ta kalba santykiauja kaip laisvai pasirinktas pavyzdys su bendra sąvoka. Apibrėžtais tikrovės kontūrais jie pavaizduoja tai, ką muzika išreiškia grynos formos visuotinumu. Juk melodijos, kaip ir bendrosios sąvokos, tam tikru mastu yra tikrovės abstrakcija. Tikrovė, t.y. pavienių daiktų pasaulis, tai, kas akivaizdu, atskira ir individualu, pavienį atvejį teikia tiek sąvokos visuotinumui, tiek ir melodijų visuotinumui. Tačiau tiedu visuotinumai tam tikru požiūriu priešingi vienas kitam, nes sąvokos pirmiausia apima tik nuo stebinio atitrauktas formas, tarsi kokį išorinį daiktų apvalkalą, taigi yra tikros abstrakcijos; tuo tarpu muzika atveria iki bet kokios formos egzistuojantį daiktų branduolį, arba jų širdį. Šį santykį būtų galima labai gerai išreikšti

scholastų kalba: sąvokos yra universalia post rem [bendrybės po daiktų] muzika duoda universalia ante rem [bendrybes iki daiktų], o tikrovė – universalia in re [... daiktuose]. Melodijos, pritaikytos kokiam nors eilėraščiui, bendrąją prasmę tokiu pat mastu galėtų atitikti ir kitos, taip pat laisvai pasirinktos žodinės per ją išreikštos visuotinybės iliustracijos. Štai kodėl ta pati kompozicija tinka daugeliui kupletų, štai iš kur atsirado vodevilis. Ta aplinkybė, kad apskritai galimas ryšys tarp kompozicijos ir akivaizdaus aprašymo, kaip sakyta, remiasi tuo, kad abu dalykai yra tik visiškai skirtingos tos pačios vidinės pasaulio esmės išraiškos. Ir štai, kada atskiru atveju tikrai esama tokio santykio, – vadinasi, kompozitoriaus sugebėta visuotine muzikos kalba nusakyti tuos valios impulsus, kurie sudaro kokio nors įvykio vidinį branduolį, – tada dainos melodija, operos muzika yra labai išraiškinga. Tačiau toji kompozitoriaus surasta analogija, nesuvokiama jo proto, būtinai turi kilti iš pasaulio esmės betarpiško pažinimo ir negali būti sąmoningas pamėgdžiojimas, paremtas sąvokomis. Kitaip muzika išreiškia ne vidinę esmę, ne pačią valią, o tik prastai kopijuoja jos reiškinį. Tai būdinga visai pamėgdžiojančiai muzikai, pavyzdžiui, Haydno „Metų laikams" ir jo „Kūrimui" – daugelyje vietų, kur skamba betarpiškas išorinio pasaulio reiškinių pamėgdžiojimas. Tokios yra ir visos batalinės pjesės. Tai visiškai neleistina.

Nenusakomas bet kokios muzikos intymumas, tai, kieno dėka ji praslenka pro mus kaip gimtasis, tačiau amžinai tolimas rojus, toks suprantamas ir kartu toks nepaaiškinamas, pagrįstas tuo, kad ji perteikia visus mūsų vidinės esmės judesius, tačiau visiškai juos atitraukdama nuo tikrovės ir jos kančių. Ir jai būdingas rimtumas, iš jos tiesioginės terpės pašalinantis visa, kas juokinga, irgi aiškintinas tuo, kad jos objektas yra ne vaizdinys, vien tik kurio atžvilgiu ir įmanoma iliuzija arba juokingumas. Jos betarpiškas objektas yra valia,

o valia savo esme yra pats rimčiausias dalykas, tai, nuo ko priklauso viskas. Kokia turininga ir prasminga jos kalba, parodo net pakartojimo ženklai ir Da capo, kurie būtų nepakenčiami žodžio kūriniuose, o čia, priešingai, labai tikslingi ir naudingi, nes tam, kad visiškai suprastum atitinkamą vietą, reikia ją išklausyti du kartus.

Jeigu čia, aprašydamas muziką, aš visur stengiausi parodyti, kad ji pačia visuotiniausia kalba išreiškia pasaulio vidinę esmę, jo būtį-savaime, kuria pagal pačią aiškiausią jos apraišką mes mąstome valios sąvoką, ir išreiškia ją vienalyte medžiaga – vien tik garsais, be to, su didžiausiu apibrėžtumu ir tiesa; jei pagal mano požiūrį ir sumanymą filosofija yra ne kas kita, kaip pilnatviškas ir teisingas pasaulio esmės pakartojimas ir išraiška labai bendromis sąvokomis, nes tik tokių sąvokų dėka galima išsamiai ir visapusiškai apžvelgti visą tą esmę, tai skaitytojas, ėjęs įkandin manęs ir supratęs mano mąstyseną, neįžvelgs didelio paradokso tokiuose mano žodžiuose: jei pavyktų surasti visiškai teisingą, tobulą ir į detales įsismelkiantį muzikos paaiškinimą, kitaip sakant, jei pavyktų sąvokomis išsamiai pakartoti tai, ką ji išreiškia, visa tai būtų pakankamas pasaulio pakartojimas ir paaiškinimas sąvokomis, arba visiškas pasaulio atitikmuo, t.y. tai būtų tikroji filosofija. Vadinasi, mūsų anksčiau pateiktą Leibnizo posakį, siaurąja prasme visai teisingą, mūsiškio, gilesnio požiūrio į muziką dvasia mes galėtume parodijuoti šitaip: „Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi" [Muzika yra nesąmoningas metafizinis veiksmas sielos, nežinančios, kad ji filosofuoja]. Juk scire, t.y. žinoti, visur reiškia: perkelti į abstrakčias sąvokas. Tačiau kadangi dėl daug kartų patvirtinto Leibnizo posakio teisingumo muzika, nepaisant jos estetinės ir vidinės prasmės, apmąstoma tik išoriškai ir empiriškai, yra ne kas kita kaip būdas tiesiogiai ir in concreto pagauti tuos didelius skaičius ir skaičių santykius, kuriuos

apskritai mes galime pažinti tik netiesiogiai, sąvokomis, tai į vieną daiktą susieję tuos tokius skirtingus ir vis dėlto teisingus požiūrius į muziką, mes galėsime suvokti, kaip galima skaičių filosofija, tokia kaip Pitagoro ir kinų, knygoje *I ching*, ir šitokia prasme interpretuoti tą pitagorininkų posakį, kurį pateikia Sekstas Empirikas (*Adversus mathematicos*, lib. 7): τῷ ἀριθμῷ δὲ τὰ πάντ᾽ ἐπέοικεν (numero cuncta assimilantur) [į skaičių panašūs visi daiktai]. Ir pagaliau, jei šį požiūrį mes palyginsime su mūsų ankstesniuoju harmonijos ir melodijos aiškinimu, tai suprasime, kad gryna moralinė filosofija (kokios siekė Sokratas), neaiškinanti gamtos, yra visai analogiška tai melodijai be harmonijos, kokios siekė Rousseau. Ir kaip šito dalyko priešingybė grynoji fizika ir metafizika be etikos atitinka gryną harmoniją be melodijos.

Prie šių epizodinių svarstymų tebus man leista pridurti dar keletą pastabų, liečiančių muzikos ir reiškinių pasaulio analogiją. Ankstesnėje knygoje mes matėme, kad aukščiausia valios objektyvacijos pakopa, žmogus, negalėjo atsirasti vienas ir izoliuotas; iki jo turėjo egzistuoti žemesnės pakopos, kurios savo ruožtu suponuoja dar žemesnes. Lygiai taip pat ir muzika, kuri, kaip ir pasaulis, betarpiškai objektyvuoja valią, tampa tobula tik pilnatviškoje harmonijoje. Aukštas vedantis melodijos balsas, kad padarytų reikiamą įspūdį, turi būti lydimas visų kitų balsų iki pat žemiausio boso, kurį galima laikyti visų balsų šaltiniu. Pati melodija įeina į harmoniją kaip jos sudėtinė dalis, kaip ir harmonija įeina į melodiją. Ir kaip vien tokiu būdu, tik kaip pilnatviška balsų visuma, muzika išreiškia tai, ką ji siekia išreikšti, taip viena ir antlaikiška valia iki galo objektyvuojasi tik tobulai susiedama visas pakopas, kurios atveria jos esmę begalinėje didėjančio aiškumo gamoje. Labai savotiška ir tokia analogija. Ankstesnėje knygoje matėme, kad nors visi valios pasireiškimai, kaip rūšys, prisitaiko vienas prie kito – o tai ir davė dingstį teleologiniam požiūriui į pasaulį, –

vis dėlto išlieka neįveikiamos varžybos tarp tų pasireiškimų kaip individų, – varžybos, regimos visose jų pakopose ir paverčiančios pasaulį nuolatiniu kovos tarp visų tų vis tos pačios valios reiškinių lauku. Dėl to ir išryškėja vidinis valios prieštaravimas pačiai sau. Netgi tam dalykui muzikoje esama tam tikro atitikmens. Būtent: visiškai gryna harmoninga tonų sistema neįmanoma ne tik fiziškai, bet ir aritmetiškai. Patys skaičiai, kuriais gali būti išreikšti tonai, pasižymi neišsprendžiamais iracionalumais. Juk net neįmanoma apskaičiuoti tokios skalės, kurioje kiekviena kvinta santykiautų su pagrindiniu tonu kaip 2 su 3, kiekviena didžioji tercija kaip 4 su 5, kiekviena mažoji tercija kaip 5 su 6 ir t.t. Juk jei tonai taisyklingai santykiauja su pagrindiniu tonu, tai jų tarpusavio santykis yra netaisyklingas, todėl kad, pavyzdžiui, kvinta turėtų būti tercijos mažąja tercija ir t.t., – skalės tonai panašūs į aktorius, kurie privalo atlikti tai vieną, tai kitą vaidmenį. Štai kodėl visai tikslios muzikos neįmanoma net įsivaizduoti, – jau nekalbant apie tai, kad jos neįmanoma sukurti, ir todėl kiekviena galima muzika nukrypsta nuo tobulo grynumo: ji gali tik maskuoti jai būdingus disonansus, juos paskirstydama per visus tonus, t.y. temperuodama. Apie tai žr. Chladniso *Akustik,* § 30, ir jo *Kurze Übersicht der Schall-und Klanglehre,* S. 12*.

Galėčiau dar šį bei tą pridurti apie muzikos suvokimo būdą. Ji suvokiama tik laike ir per laiką, visiškai atmetus erdvę ir nepatiriant jokio priežastingumo pažinimo, taigi ir intelekto poveikio. Juk estetinį įspūdį garsai sukelia jau vien kaip veiksmas, ir tam visai nereikia, kaip stebint, sugrįžti prie jų priežasties. Tačiau šito aš toliau nesvarstysiu, nes jau ir taip savo trečiojoje knygoje kam nors galbūt pasirodžiau pernelyg smulkmeniškas ir gilinausi į nereikalingas detales. Tačiau tai daryti mane vertė mano tikslas,

* Apie tai žr. antro tomo 39 sk.

ir dėl to nebūsiu smerkiamas, jei bus atsižvelgta į tą didelę meno reikšmę ir svarbą, kuri retai kada tinkamai pripažįstama. Tik pagalvokime, kad – jeigu, mūsų požiūriu, visas išorinis pasaulis yra tik valios objektyvacija, veidrodis, reikalingas jos savižinai ir net, kaip netrukus pamatysime, jos išganymo galimybei, ir jeigu pasaulis kaip vaizdinys (stebimas izoliuotai, kai mes, nusikratę valiojimo, tik jį vieną įsileidžiame į savo sąmonę) kartu yra pati džiaugsmingiausia ir vienintelė nekalta gyvenimo pusė – meną mes galime laikyti visų šių ypatybių aukštesniu laipsniu, tobulesniu išsivystymu, nes iš esmės jis duoda tą patį, kaip ir pats reiškinių pasaulis, tačiau koncentruočiau, tobuliau, sąmoningai ir tikslingai, ir todėl tikrąja šio žodžio prasme gali būti pavadintas gyvenimo žiedu. Jei visas pasaulis kaip vaizdinys yra tik matoma valia, tai menas yra šio matomumo paaiškinimas, camera obscura, kuri ryškiau parodo objektus ir leidžia juos geriau apžvelgti bei suvokti. Menas yra pjesė pjesėje, scena scenoje, kaip *Hamlete.*

Mėgavimasis visu tuo, kas gražu, paguoda, teikiama meno, menininko entuziazmas, leidžiantis jam užmiršti gyvenimo vargus, yra genijaus pranašumas prieš kitus; ir tik šis pranašumas atsilygina jam už kančią, stiprėjančią tokiu pat mastu, kokiu aiškėja sąmonė, ir už vienatvę jam svetimos kartos dykumoje. Visa tai remiasi tuo, kad, kaip matysime vėliau, gyvenimo *būtis-savaime,* valia, pati egzistencija yra nuolatinė kančia ir iš dalies yra apgailėtina, iš dalies šiurpi. Tuo tarpu toji pati būtis tik kaip vaizdinys grynajame stebėjime arba pakartota meno, laisva nuo kančių, teikia reikšmingą reginį. Ta gryna pažinioji pasaulio pusė ir jos pakartojimas kokiame nors mene yra menininko stichija. Jį prikausto valios objektyvacijos spektaklio stebėjimas, jis jam atsiduoda, nepavargdamas tą spektaklį stebi ir pakartoja savo kūriniuose – ir tuo pat metu pats užmoka už šio spektaklio pastatymą, t.y. jis pats yra toji valia, kuri šitaip

objektyvuojasi ir esti nuolatinėje kančioje. Tas grynas, teisingas ir gilus pasaulio esmės pažinimas jam virsta savitiksliu, ir jis visas jam atsiduoda. Todėl jis netampa jam valios kvietyvu, kaip šventajam, pasiekusiam rezignaciją. Jis išgelbsti jį nuo pasaulio ne visam laikui, o tik akimirksniams, vadinasi, jam dar nėra kelias, vedantis iš gyvenimo, o yra tik laikina paguoda pačiame gyvenime, kol pagaliau dėl to išaugusioms jo galioms nenusibos toks žaidimas ir jos nesiims rimtesnio dalyko. Tokio perėjimo simbolis yra Raffaellio „Šventoji Cecilija". Ir mes kitoje knygoje imkimės rimtų dalykų.

Ketvirta knyga

PASAULIS KAIP VALIA

Antras apmąstymas

PASIEKTOJI SAVIŽINA: VALIOS GYVENTI TEIGIMAS IR NEIGIMAS

Tempore, quo cognitio simul advenit,
amor e medio supersurrexit.

[Kai tik pasirodė pažinimas, iš vidurio
pakilo meilė.]

Oupnek'hat,
studio Anquetil Duperron, vol. 2, p. 216

§ 53

Paskutinė mūsų apmąstymo dalis pripažintina pačia rimčiausia, nes ji apima žmogaus poelgius – dalyką, kuris tiesiogiai liečia kiekvieną, niekam negali būti svetimas ir nesvarbus. Negana to, susieti su juo visa kita taip būdinga žmogaus prigimčiai, kad, imdamasis bet kokio sisteminio tyrinėjimo, tą jo dalį, kuri siejasi su veikla, jis būtinai traktuoja kaip viso turinio rezultatą – bent jau tiek, kiek tas turinys jį domina, – ir todėl šiai daliai skiria rimčiausią dėmesį, kitas net ignoruodamas. Šiuo požiūriu tolesnę mūsiškio apmąstymo dalį, įprastai šnekant, būtų galima pavadinti praktine filosofija, priešingai teorinei, kuria užsiiminėjome iki šiol. Tačiau, mano nuomone, bet kokia filosofija visada yra teorinė, nes, kad ir koks būtų tiesioginis jos apmąstymų objektas, ji visada tik kontempliuoja ir tyrinėja, bet nenurodinėja. Tačiau tapti praktine, vadovauti elgsenai, pakeisti charakterį yra jos senos pretenzijos, kurių ji, dabar jau subrendusi, turėtų galiausiai atsisakyti. Juk dabar, kai keliamas klausimas apie būties vertę ar bevertiškumą, apie išganymą arba prakeikimą, viską lemia ne jos mirusios sąvokos, o paties žmogaus vidinė esmė, demonas, kuris jam vadovauja ir kuris jo nepasirinko, bet pats buvo jo pasirinktas, kaip teigia Platonas; protu suvokiamas charakteris, kaip sako Kantas. Dorybės, kaip ir genialumo, neišmokstama: sąvoka jai tokia pat bevaisė kaip ir menui ir gali pasitarnauti tik kaip įrankis. Todėl būtų kvaila tikėtis, kad mūsiškės moralinės sistemos ir etikos sukurtų dorus,

taurius ir šventus žmones, kaip kad kvaila tikėtis, kad mūsų estetikos pažadintų poetus, skulptorius ir muzikantus.

Filosofija niekada negali padaryti ko nors daugiau, o tik aiškinti ir interpretuoti tai, kas yra; pasaulio esmę, kuri in concreto, t.y. jausmu, suprantama kiekvienam, ji gali pakelti iki aiškaus, abstraktaus pažinimo protu. Tačiau tai ji turi padaryti visais galimais aspektais ir visais požiūriais. Kaip trijose ankstesnėse knygose su filosofijai būdingu visuotinumu tai buvo stengtasi padaryti iš kitų požiūrio taškų, šioje knygoje lygiai taip pat turi būti apmąstytas žmogaus elgesys. Ši pasaulio pusė gali būti laikoma svarbiausia iš visų ne tik subjektyviu, kaip aš pažymėjau anksčiau, bet ir objektyviu požiūriu. Beje, ir toliau aš liksiu visiškai ištikimas savo ankstesniam nagrinėjimo būdui ir tuo, kas pasakyta anksčiau, remsiuosi kaip prielaida. Tiesą sakant, vienintelę mintį, sudarančią šio viso veikalo turinį, aš išskleisiu, ją taikydamas žmogaus elgsenai, kaip anksčiau ją skleidžiau, taikydamas visiems kitiems dalykams, ir šitaip padarysiu viską, kas įmanoma, kad kuo išsamiau ją perteikčiau.

Nurodytas aspektas ir aptartas tyrinėjimo būdas jau savaime suponuoja, kad iš šios etinės knygos nedera tikėtis nei priesakų, nei jokio mokymo apie pareigas; dar nerealiau tikėtis, kad čia turėtų būti pateiktas visuotinis moralinis principas, tarsi koks universalus receptas, padėsiantis įtvirtinti visokiausias dorybes. Nekalbėsime mes ir apie jokį *„besąlygišką privalėjimą"*, nes šitoks dalykas, kaip parodyta *Priede*, prieštarauja pats sau; nekalbėsime nei apie „laisvės dėsnį", kuris yra lygiai toks pat. Mes apskritai nieko nekalbėsime apie privalėjimą, nes šitaip kalbama su vaikais ir su kūdikiškomis tautomis, o ne su tais, kurie perėmė visą brandžios epochos kultūrą. Juk tai akivaizdus prieštaravimas – valią vadinti laisva ir vis dėlto primesti jai

įstatymus, pagal kuriuos ji privalo norėti. „Privalo norėti!" – medinė geležis! Tačiau pagal visą mūsų požiūrį, valia ne tik laisva, bet ir visagalė: iš jos iškyla ne tik jos veikla, bet ir jos pasaulis; ir kokia pati valia, tokia ir jos veikla, toks jos pasaulis: ir veikla, ir pasaulis yra jos savižina ir daugiau niekas; ji nulemia save, o kartu savąją veiklą ir savąjį pasaulį, nes už jos nesama nieko, ir veikla bei pasaulis yra ji pati; tik šitaip ji iš tikrųjų yra autonominė, o visais kitais požiūriais – heteronominė. Mūsų filosofinės pastangos gali būti nukreiptos tik į tai, kad žmogaus veiklą, tokias skirtingas, net prieštaraujančias maksimas, kurių gyvoji išraiška ji yra, paaiškintų ir interpretuotų pagal jų vidinę esmę bei turinį ir jas susietų su mūsų ankstesniais apmąstymais, – lygiai taip pat, kaip mes anksčiau bandėme interpretuoti kitus pasaulio reiškinius ir jų vidinę esmę stengėmės perkelti į aiškų, abstraktų pažinimą. Ir čia mūsiškė filosofija laikysis to paties *imanentiškumo*, kaip ir visuose ankstesniuose apmąstymuose: ji nesistengs, priešingai didžiajam Kanto mokymui, reiškinio formomis, kurių bendroji išraiška yra pagrindo principas, naudotis kaip kartimi, kad, ja pasiremdama, peršoktų patį reiškinį – vienintelį dalyką, duodantį joms reikšmę, – ir atsidurtų beribėje tuščių fikcijų srityje. Kaip tik šis realus pažįstamas pasaulis, kuriame mes esame ir kuris esti mumyse, lieka tiek mūsų apmąstymo medžiaga, tiek ir jo riba; – jis, šitas pasaulis, toks turiningas, kad jo visiškai apimti neįstengtų net pats giliausias tyrinėjimas, koks tik pasiekiamas žmogaus dvasiai. Vadinasi, kadangi realus, pažinus pasaulis mūsų etiniams apmąstymams nepašykštės medžiagos ir tikrovės, kaip nepašykštėjo ankstesnėse knygose, mums visai nereikės griebtis neturiningų, negatyvių sąvokų ar net įtikinėti save, kad esą mes pasakėme ką nors turininga, jei tik, pakėlę antakius, kalbėjome apie „absoliutą", „begalybę", „antjusliškumą" ir

panašaus pobūdžio grynuosius neiginius (οὐδέν ἐστι, ἢ τὸ τῆς στερήσεως ὄνομα, μετὰ ἀμυδρᾶς ἐπινοίας – „nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione" [tai yra ne kas kita, kaip negatyvus pavadinimas, susijęs su neaiškia sąvoka]; Julianus Apostata, *Orationes,* 5). Vietoj to būtų galima pasakyti trumpiau – gegutės lizdas padebesiuose (νεφελοκοκκυγία). Mums nėra reikalo ant valgomojo stalo dėti tokius uždengtus, tuščius dubenis. Galiausiai, kaip ir iki šiol, mes nepasakosime istorijų ir nepateiksime jų kaip filosofijos. Juk, mūsų nuomone, visi tie, kurie įsivaizduoja, kad įmanoma kaip nors *istoriškai* pagauti filosofinio pažinimo esmę (nors ši pagava būtų net labai subtiliai užmaskuota), yra be galo toli nuo šio pažinimo; o šitaip galvoja visi tie, kurie, įsimąstydami į vidinę pasaulio esmę, pripažįsta kokį nors *tapsmą* arba tai, kas yra tapę, arba tai, kas taps; kurie priskiria bent mažiausią reikšmę sąvokoms *anksčiau* ar *vėliau* ir šitaip, aiškiai ar slapčia, ieško ir suranda pradinį ir galutinį pasaulio taškus, o kartu ir kelią tarp jųdviejų, o filosofuojantis individas šiame kelyje net atpažįsta tą vietą, kur jis yra. Toks istorinis filosofavimas dažniausiai sukuria kosmogoniją, kurios variantų gali būti daug, arba emanacijos sistemą, atkryčio teoriją, arba galiausiai, nusivylęs bevaisėmis pastangomis šiose srityse, jis ieško paskutinės išeities ir kuria priešingą, nuolatinio tapsmo, augimo, atsiradimo, išsiveržimo į šviesą iš tamsos, iš tamsaus prado, pirmojo prado, nebūties prado (Ungrund) ir panašių nesąmonių teoriją, kuri, beje, įveikiama trumpai pažymėjus, kad iki dabartinės akimirkos jau praėjo visa amžinybė, t.y. begalinis laikas, ir todėl visa, kas galėjo ar turėjo tapti, jau turi būti tapę. Juk visa tokia istorinė filosofija, kad ir kaip ji pūstųsi, *laiką* traktuoja kaip daiktų savaime apibrėžtį, tarsi Kanto net nebūtų buvę, ir todėl lieka prisirišusi prie to, ką Kantas, priešingai daiktui savaime, vadino reiškiniu, o Platonas,

priešingai būčiai, niekada netampančiai esačiai, vadino tampančiu, niekada nesančiu, ar galiausiai, ką indai vadina Majos skraiste; tai kaip tik yra tas pagrindo principui pavaldus pažinimas, kuriuo niekada negalima pasiekti vidinės daiktų esmės, o tik įmanoma iki begalybės eiti įkandin reiškinių, judėti be galo ir tikslo, tarsi voverei rate, kol pagaliau pavargstama, sustojama bet kokiame taške, viršuje arba apačioje, o po to dar reikalaujama pagarbos iš kitų. Tikras filosofinis pasaulio apmąstymo būdas, t.y. tas, kuris moko mus pažinti jo vidinę esmę ir šitaip išveda už reiškinio ribų, neklausia, *iš kur* ir *kur*, ir *kam*, o visada ir visur kelia klausimą apie pasaulio *kas*, t.y. šiuo atveju daiktai apmąstomi ne kokio nors santykio požiūriu, ne kaip tampantys ir praeinantys, trumpai tarus, nesiorientuojant į kokią nors vieną iš keturių pagrindo principo formų. Priešingai, šiuo atveju mąstymo objektas yra kaip tik tai, kas lieka pašalinus visą minėtam principui pavaldų pažinimo būdą, tai, kas pasirodo visuose santykiuose, bet tiems santykiams nepavaldu, kas yra visada sau tapati pasaulio esmė, jo idėjos. Iš tokio pažinimo išauga tiek menas, tiek ir filosofija, o be to, kaip matysime šioje knygoje, iš jo išauga ir ta sielos nuotaika, kuri tik ir veda prie tikrojo šventumo ir pasaulio išganymo.

§ 54

Tikiuosi, kad trys pirmosios knygos įtvirtino aiškų ir tikrą žinojimą, kad pasaulio kaip vaizdinio pavidalu valiai pasirodė jos veidrodis, kuriame ji atpažįsta pačią save kylančiomis aiškumo ir išbaigtumo pakopomis; aukščiausias taškas šioje skalėje yra žmogus. Tačiau pilnatviškai jo esmė pasireiškia tik per rišlią jo veiksmų seką, o sąmoningą šio rišlumo pagavą daro galimą protas, visada leidžiantis žmogui in abstracto apžvelgti visumą.

Grynoji valia pati savaime yra nesąmoninga; tai aklas, nesulaikomas veržlumas. Šitaip ji reiškiasi dar neorganinėje ir augalinėje gamtoje .bei jos dėsniuose, o kartu ir mūsų pačių gyvenimo vegetatyvinėje dalyje. Tačiau atsiradus ir išsiskleidus jai tarnaujančiam vaizdinio pasauliui, ji įgyja savojo valiojimo pažinimą, ji pažįsta tai, ko ji nori; pasirodo, kad valiojimo objektas yra ne kas kita, kaip šis pasaulis, gyvenimas, kaip tik toks, koks jis yra. Todėl reiškinių pasaulį mes pavadinome valios veidrodžiu, jos objektiškumu; o kadangi tai, ko nori valia, visada yra gyvenimas, kadangi kaip tik gyvenimas yra ne kas kita, kaip to norėjimo pasirodymas vaizdiniui, tai visai nesvarbu, ar mes paprasčiausiai sakome *valia*, ar *valia gyventi* – tai pleonazmas.

Kadangi valia yra daiktas savaime, vidinis turinys, pasaulio esmė, o gyvenimas, regimasis pasaulis, reiškinys yra tik valios veidrodis, tai pasaulis turi lydėti valią, toks pat neatskiriamas nuo jos kaip kūnas nuo savojo šešėlio; ir jeigu esama valios, bus ir gyvenimas, ir pasaulis. Taigi valiai gyventi užtikrintas gyvenimas, ir kol mes kupini valios gyventi, galime nesirūpinti savo egzistavimu net mirties akivaizdoje. Žinoma, mes matome, kad individas atsiranda ir išnyksta. Tačiau individas yra tik reiškinys, jis egzistuoja tik pažinimui, pavaldžiam pagrindo principui, tam principio individuationis. Žinoma, tokio pažinimo požiūriu individas gauna savo gyvenimą kaip dovaną, iškyla iš nebūties, o mirdamas praranda šią dovaną ir sugrįžta į nebūtį. Bet mes kaip tik ir siekiame gyvenimą apmąstyti filosofiškai, t.y. orientuodamiesi į jo idėjas, o šitaip žvelgdami pamatysime, kad gimimas bei mirtis niekaip nepalyti nei valios, visų reiškinių daikto savaime, nei pažinimo subjekto, visų reiškinių žiūrovo. Gimimas ir mirtis liečia kaip tik valios pasireiškimą, t.y. gyvenimą, o jam būdinga reikštis per individus, kurie atsiranda ir pranyksta, kaip lakūs, laiko

forma pasirodantys pasireiškimai to, kas savaime nepavaldu laikui, bet vis dėlto turi pasirodyti laiko pavidalu, kad objektyvuotų savo tikrąją esmę. Gimimas ir mirtis vienodai priklauso gyvenimui ir atsveria vienas kitą kaip abipusės sąlygos, arba, jei kam patinka toks pasakymas, pilnatviško gyvenimo reiškinio poliai. Išmintingiausioji iš visų indų mitologija šį dalyką išreiškia tuo, kad kaip tik tam dievui, kuris simbolizuoja destrukciją, mirtį (kaip Brahma, nuodėmingiausias ir niekšiškiausias Trimurčio dievas, simbolizuoja gimimą, atsiradimą, o Višnus – išlikimą), kad, sakau aš, kaip tik tam dievui Šyvai ji kartu su vėriniu iš kaukolių prideda lingamą, tą apvaisinimo simbolį; vadinasi, šis simbolis čia pasirodo kaip atsvara mirčiai, ir šitaip užsimenama apie tai, kad gimimas ir mirtis yra esminiai koreliatai, vienas kitą neutralizuojantys ir sunaikinantys. Visiškai ta pati nuojauta graikus ir romėnus paskatino brangius sarkofagus puošti (tai matome ir dabar) švenčių, šokių, vestuvinių puotų, medžioklių, žvėrių grumtynių, bakchanalijų, t.y. paties galingiausio gyvybinio veržlumo vaizdais. Šį veržlumą jie mums parodo, vaizduodami ne tik tokius pasilinksminimus, bet ir geidulingas grupes, net satyrų ir ožkų sueitis. Akivaizdus šių vaizdų tikslas buvo apraudamo individo mirties dingstimi kaip įmanoma išraiškingiau parodyti nemirtingą gamtos gyvenimą ir šitaip, nors ir be abstraktaus žinojimo, paaiškinti, kad visa gamta yra valios gyventi pasireiškimas ir išsipildymas. Šio pasireiškimo forma yra laikas, erdvė ir priežastingumas, o per juos – individuacija, kartu lemianti, kad individas turi atsirasti ir išnykti. Tačiau tai visai nepažeidžia valios gyventi, kurios pasireiškime individas yra tarsi koks pavienis egzempliorius ar pavyzdys. Lygiai taip pat gamtos visuma visai nenukenčia nuo atskiro individo mirties. Juk ne individas, o tik giminė yra tai, ką brangina gamta ir ką ji siekia išsaugoti su visa savo rimtimi, ir visai

savęs netausodama rūpinasi gimine, sukurdama didžiulį gemalų perteklių ir įdiegdama didžiulę apvaisinimo instinkto galią. O individas jai neturi jokios vertės ir negali jos turėti, nes gamtos karalystė yra begalinis laikas, begalinė erdvė, o juose – neribotas galimų individų skaičius. Todėl ji visada pasirengusi paaukoti individą, ir todėl jis ne tik tūkstančiais būdų, per menkiausius atsitiktinumus, atiduotas žūčiai, bet jau iš pat pradžių jai pasmerktas ir pačios gamtos į ją stumiamas nuo tos akimirkos, kai pasitarnavo giminės išsaugojimui. Šitaip visai naiviai pati gamta išreiškia tą didžią tiesą, kad tik idėjos, o ne individai pasižymi tikrąja realybe, t.y. yra pilnutinis valios objektiškumas. O kadangi žmogus pats yra gamta, be to, gamta aukščiausioje jos savižinos pakopoje, o gamta yra tik objektyvuota valia gyventi, tai žmogus, jei tik jis tai suvokė ir su tuo susitaikė, turi neabejotiną teisę dėl savo ir savo draugų mirties pasiguosti, stebėdamas nemirtingą gamtos, kuri yra jis pats, gyvenimą. Vadinasi, šitaip reikia suprasti Šyvą su lingamu, šitaip reikia suprasti antikinius sarkofagus, kurie savo žydinčio gyvenimo paveikslais kreipiasi į gedintį stebėtoją: *natura non contristatur* [gamta nenusiteikusi gedulingai].

Kad gimimą ir mirtį reikia traktuoti kaip kažką, kas priklauso gyvenimui ir kas esminga šitam valios pasireiškimui, iškyla ir iš to, kad gimimas ir mirtis mums yra tik sustiprintos apraiškos to, iš ko sudarytas ir visas likęs gyvenimas. Juk jis visais atžvilgiais yra ne kas kita, kaip nuolatinė materijos kaita liekant nekintančiai formai: kaip tik tai ir yra individų dūlumas liekant nedūliai giminei. Nuolatinis maitinimasis ir reprodukcija tik laipsniu skiriasi nuo gimimo, o nuolatinis išskyrimas tik laipsniu skiriasi nuo mirties. Pirmasis dalykas paprasčiausiai ir aiškiausiai matomas augaluose. Augalas visais atžvilgiais yra tik nuolatinis vis to paties impulso, savo paprasčiausių skaidulų,

susigrupuojančių į lapą ir šakelę, kartojimasis; tai yra vienarūšių, vienas kitą palaikančių augalų agregatas. Nuolatinis šių augalų reprodukavimas yra vienintelis jo instinktas. Kad jį kuo geriau patenkintų, augalas kyla metamorfozės laiptais, kol pagaliau prieina prie žiedo ir vaisiaus, šito savosios egzistencijos ir siekio kompendijaus, kur jis trumpesniu keliu pasiekia tai, kas yra jo vienintelis tikslas, ir iškart tūkstanteriopai realizuoja tai, ką iki šiol kūrė dalimis: savo paties pakartojimą. Jo egzistavimas iki vaisiaus su pastaruoju santykiauja taip, kaip spaudmenys su spaustuve. Akivaizdu, kad gyvūnų atveju padėtis visai ta pati. Maitinimosi procesas yra nuolatinis gimimas, gimimo procesas yra sustiprintas maitinimasis; apvaisinimo keliamas malonumas yra sustiprintas gyvenimo jausmo džiaugsmingumas. Kita vertus, išskyrimas, nuolatinis materijos iškvėpimas ir išmetimas yra tas pat, kas intensyvesniu pavidalu yra mirtis, gimimo priešingybė. Kaip mes, šitai darydami, esame visada patenkinti, kad išsaugome savąją formą ir neapraudame išmestos materijos, taip mums dera elgtis ir tada, kai mirtis intensyvesniu pavidalu ir galutinai padarys tai, kas su mumis vyksta kas dieną ir kas valandą, išskiriant dalimis; kaip mes abejingi pirmuoju atveju, taip neturime drebėti ir antruoju. Šiuo požiūriu reikalauti savojo individualumo, kompensuojamo kitais individais, pratęsimo yra taip pat nenormalu, kaip ir reikalauti išsaugoti mūsų kūno materiją, nuolat pakeičiamą nauja; šiuo požiūriu balzamuoti kūnus kvaila, lygiai taip pat, kaip būtų kvaila rūpestingai saugoti savo išmatas. O apie su individualiu kūnu susijusią sąmonę pasakytina, kad ji kiekvieną dieną visiškai pertraukiama miego. Gilus miegas, kol jis trunka, niekuo nesiskiria nuo mirties, į kurią jis dažnai (pavyzdžiui, kai sušąlama) palaipsniui ir pereina; nuo mirties jis skiriasi tik savo santykiu su ateitimi, t.y. prabudimu. Mirtis yra miegas, į kurį pasinėrus

užmirštamas individualumas; visa kita vėl prabunda ar veikiau net ir nebuvo užmigę.*

Pirmiausia mes privalome suprasti, kad valios pasireiškimo forma, t.y. gyvenimo ir tikrovės forma, iš tikrųjų yra *dabartis*, o ne ateitis ir praeitis. Ateitis ir praeitis esti tik sąvokoje, egzistuoja tik rišliame pažinime, kiek jis pavaldus pagrindo principui. Praeityje negyveno nė vienas žmogus ir ateityje negyvens nė vienas. Tik *dabartis* yra bet kokio gyvenimo forma, bet todėl ji yra patikima gyvenimo nuosavybė, kurios niekada neįmanoma iš jo atimti. Dabartis visada čia, kartu su jos turiniu: abu, ir dabartis, ir jos turinys, stovi tvirtai, nesvyruodami, kaip vaivorykštė virš krioklio. Juk valiai užtikrintas gyvenimas, o gyvenimui – dabartis. Žinoma, galvodami apie praėjusius tūkstantmečius, apie milijonus tada gyvenusių žmonių, mes klausiame: Kas jie buvo? Kuo jie pavirto? Bet, kita vertus, mums pakanka tik prisiminti mūsų pačių gyvenimą praeityje, vaizduotėje atgaivinti jo scenas ir vėl savęs paklausti: Kas buvo visa tai? Kuo visa tai pavirto? Tuo pat, kuo pavirto anų milijonų gyvenimas. O gal dera manyti, kad praeitis, užantspauduota mirties, per ją įgyja naują buvimą? Ne, mūsų pačių praeitis, net pati artimiausia, netgi vakarykštė, jau yra tik niekingas

* Kad ir toks pamąstymas tam, kuriam jis nepasirodys pernelyg subtilus, gali padėti suprasti, kad individas yra tik reiškinys, o ne daiktas savaime. Kiekvienas individas, viena vertus, yra pažinimo subjektas, t.y. viso objektyviojo pasaulio galimybės papildoma sąlyga; kita vertus, jis yra pavienis pasireiškimas valios, – tos pačios valios, kuri objektyvuojasi kiekviename daikte. Bet šitas mūsų esmės dvilypumas nepagrįstas savarankišku vieniu: kitaip mes galėtume suvokti *save pačiuose savyje ir nepriklausomai nuo pažinimo bei norėjimo objektų;* tačiau šito mes visiškai nesugebame padaryti. Priešingai, kai tik mes pabandome įeiti į save ir, pažinimą nukreipdami į vidų, siekiame būti visiškai sąmoningi, mes tuojau pat nugrimztame į bedugnę tuštumą ir tampame panašūs į tuščią stiklinį rutulį, iš kurio, iš tuštumos, pasigirsta balsas, bet jo priežasties neįmanoma surasti. Ir šitaip stengdamiesi pagauti pačius save, savo siaubui mes nepagauname nieko, išskyrus efemerišką šmėklą.

vaizduotės miražas, ir tas pat yra visų tų milijonų praeitis. Kas buvo? Kas yra? Valia, kurios veidrodis yra gyvenimas, ir bevalis pažinimas, aiškiai ją matantis tame veidrodyje. Jei kas šito dar nesuprato ar nenori suprasti, prie ankstesnio klausimo apie praeities kartų likimą reikia pridėti ir tokį: kodėl kaip tik jis, klausiantysis, toks laimingas, kad savo rankose tvirtai laiko tą brangią, netvarią, vienintelę realią dabartį; kodėl tie šimtai žmonių kartų ir net tų laikų herojai bei kankiniai nugrimzdo į praeities naktį ir šitaip virto niekiu, o jis, jo nereikšmingas Aš, egzistuoja realiai? Arba trumpiau, nors ir keistokai: kodėl šitas *dabar*, jo dabar, esti būtent dabar, o ne *buvo* kadaise, labai seniai? Taip keistai klausdamas, savo egzistavimą ir savo laiką jis traktuoja kaip vienas nuo kito nepriklausomus dalykus ir egzistavimą suvokia lyg kažką, panardintą į laiką; iš tikrųjų jis pripažįsta du *dabar*, vieną – priklausantį objektui, kitą – priklausantį subjektui, ir stebisi laimingu jų sutapties atsitiktinumu. Bet iš tikrųjų (kaip parodyta traktate *Apie pagrindo principą*) tik objekto, kurio forma yra laikas, sąlyčio su subjektu (kurio forma nėra nė vienas pagrindo principo pavidalas) taškas sudaro dabartį. Tačiau bet koks objektas yra valia, kiek ji yra tapusi vaizdiniu, o subjektas yra būtinas objekto koreliatas; bet realūs objektai egzistuoja tik dabartyje: praeitis ir ateitis apima tik sąvokas ir fantazijas, todėl dabartis yra esminė valios pasireiškimo forma ir nuo jo neatskiriama. Tik dabartis yra tai, kas yra visada ir kas esti neatšaukiamai. Empiriniu požiūriu pats netvariausias iš visų dalykų, metafiziniam žvilgsniui, pakylančiam virš empirinio stebėjimo formų, ji yra vienintelis tvarus dalykas, scholastų Nunc stans* [tvarusis dabar]. Jos turinio šaltinis ir pagrindas yra

* [Albertus Magnus: *Summa theologiae* I, tract. 5, quaest. 22.]

valia gyventi, arba daiktas savaime, – kuris esame mes patys. Tai, kas nuolat tampa ir išnyksta, kas jau yra buvę ar dar turi būti, priklauso reiškiniui kaip tokiam dėl jo formų, darančių galimą atsiradimą ir išnykimą. Todėl mąstytina šitaip: Quid fuit? – Quod est. – Quid erit? – Quod fuit.* [Kas buvo? – Kas yra. – Kas bus? – Kas buvo]; ir šitai imtina griežta šių žodžių prasme, t.y. suprastina ne simile [panašiai], o idem [taip pat]. Juk valiai užtikrintas gyvenimas, o gyvenimui – dabartis. Todėl kiekvienas ir gali pasakyti: „Aš kartą ir visiems laikams esu dabarties viešpats, ir amžių amžiams dabartis lydės mane lyg mano šešėlis; todėl aš nesistebiu ir neklausiu, iš kur ji yra atėjusi ir kodėl atsitiko taip, kad ji esti kaip tik dabar". Laiką galime palyginti su amžinai besisukančiu ratu: nuolat besileidžianti pusė būtų praeitis, nuolat kylanti pusė būtų ateitis, o nedalomas taškas viršuje, kur praeina liečiamoji, yra netįsi dabartis. Kaip nesisuka liečiamoji, taip įkandin jos nesisuka ir dabartis, – tas objekto, kurio forma yra laikas, sąlyčio taškas su subjektu, neturinčiu jokios formos, nes subjektas nepažinus, bet yra viso, kas pažinu, sąlyga. Arba: laikas panašus į nesulaikomą srautą, o dabartis – į uolą, į kurią srautas sudūžta, bet kurios jis nenusineša kartu. Valia, kaip daiktas savaime, kaip ir pažinimo subjektas, galiausiai tam tikra prasme yra ta pati valia arba jos apraiška, nepavaldi pagrindo principui; ir kaip valiai užtikrintas gyvenimas, jos specifinė apraiška, taip jai užtikrinta ir dabartis, vienintelė realaus gyvenimo forma. Todėl mums neverta tyrinėti nei praeities iki gyvenimo, nei ateities po mirties; priešingai, vienintele forma, kuria sau pasireiškia

* [Plg. Prediger Solomo, 1, 9] (plg. Koh, 1, 9 – red. past.)

valia, reikia pripažinti *dabartį**: ji nepabėgs nuo valios, bet valia irgi tikrai nepabėgs nuo jos. Todėl tas, kurį patenkina toks gyvenimas, koks jis yra, kuris visaip tą gyvenimą teigia, – tas gali nedvejodamas jį laikyti begaliniu ir nusikratyti mirties baimės kaip iliuzijos, įteigiančios absurdišką baimę kada nors prarasti dabartį ir apgaudinėjančios jį regimybe tokio laiko, kur nesama dabarties. Tokia iliuzija laiko atžvilgiu yra tas pat, kas erdvės atžvilgiu yra kita iliuzija, kurios veikiamas kiekvienas žmogus vaizduojasi, kad vieta, jo užimama ant žemės rutulio, yra viršus, o visa kita – apačia; lygiai taip pat kiekvienas žmogus susieja dabartį su savuoju individualumu ir įsivaizduoja, kad kartu su ja išnyksta bet kokia dabartis, o praeitis ir ateitis lieka be dabarties. Tačiau kaip ant žemės rutulio visur yra viršus, taip ir bet kokio gyvenimo forma yra *dabartis*, ir bijotis mirties dėl to, kad ji atima iš mūsų dabartį, ne protingiau, nei bijotis, kad nenuslystum žemyn nuo apskrito žemės rutulio, ant kurio mes, savo laimei, dabar esą stovime viršuje. Valios objektyvacijai būdinga dabarties forma, o dabartis, kaip netįsus taškas, perkerta į abi puses nusidriekiantį begalinį laiką ir stovi nejudėdama kaip amžinas vidurdienis be gaivinančio vakaro; kaip reali saulė, deganti be perstogės, ir tik tariamai panyranti į nakties įsčias. Todėl jeigu žmogus bijosi mirties kaip to, kas jį sunaikina, tai tas pat, kas manyti, jog saulė pavakare dejuoja: „Vargas man! Aš smengu į amžinąją

* Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio, sed *Nunc stans;* i.e. idem nobis *Nunc* esse, quod erat *Nunc* Adamo; i.e. inter *nunc* et *tunc* nullam esse differentiam. [Scholastai mokė, kad amžinybė nėra laiko seka be pabaigos ir pradžios, o yra *Nunc stans,* t.y.: tas pats *dabar* mums, kuris buvo *dabar* Adomui, t.y. tarp *dabar* ir *tada* nėra jokio skirtumo] Hobbes: *Leviathan,* cap. 46.

naktį".* Bet ir priešingai: ką slegia gyvenimo našta, bet kas geidžia gyvenimo ir jį teigia, nors būgštauja jo kančių ir ypač nebenori toliau kęsti kaip tik jam tekusios sunkios lemties, – toks žmogus negali tikėtis, kad mirtis jį išlaisvins, ir negali išsigelbėti savižudybe; tarsi koks apgaulingas vaiduoklis, tamsus ir šaltas Orkas vilioja jį į ramybės prieplauką. Žemė besisukdama pereina iš dienos į naktį; individas miršta, bet pati saulė nuolat žėri amžinajame vidurdienyje. Valiai gyventi užtikrintas gyvenimas. Gyvenimo forma yra nesibaigianti dabartis. Tuo tarpu individai, idėjos apraiškos, atsiranda ir išnyksta laike, panašiai kaip netvarūs sapnai. Taigi savižudybė jau ir čia mums atrodo bevaisis, o todėl ir neprotingas poelgis. Kai mūsų apmąstymo kelyje pasistūmėsime toliau, ji mums pasirodys dar nepalankesnėje šviesoje.

Dogmos keičiasi, ir mūsų žinojimas apgaulingas. Bet gamta neklysta: jos eigastis tvirta, ir šito ji neslepia. Visa esti joje, o ji esti visame kame. Kiekvienas gyvūnas yra jai centras; gyvūnas nedvejodamas surado savo kelią į būtį, kaip nedvejodamas suras kelią iš būties. O kol kas jis gyvena nesibaimindamas sunaikinimo ir nesirūpindamas, palaikomas suvokimo, kad jis yra pati gamta ir, kaip gamta, jis yra nepraeinantis. Vien tik žmogus visur velka su savimi

* Eckermanno *Pokalbiuose su Goethe (Gesprächen mit Goethe,* 2. Aufl., Bd. 1, S. 154) Goethe sako: „Mūsų dvasia yra esybė, turinti nesunaikinamą prigimtį: ji yra kažkas, kas veikia nuo amžinybės iki amžinybės. Ji panaši į saulę, kuri nusileidžia tik mūsų žemiškoms akims, bet kuri iš tikrųjų niekada nenusileidžia, o nuolat šviečia". Šį palyginimą Goethe perėmė iš manęs, o ne aš iš jo. Be abejonės čia, šiame 1824 m. vykusiame pokalbyje jis panaudojo jį todėl, kad prisiminė – galbūt nesąmoningai – mano frazę, sudarytą iš tų pačių žodžių, kaip ir čia, pirmajame leidime, p. 401; ir ten, kaip ir čia, § 65 pabaigoje, ji pakartota p. 528. Tas pirmas leidimas buvo Goethe'i pasiųstas 1818 m. gruodyje, o 1819 m. kovo mėnesį, per mano seserį, Neapolyje, kur aš tuo metu buvau, jis laiške pagyrė mane ir pridėjo raštelį, kur pažymėjo jam ypač patikusius puslapius; vadinasi, jis perskaitė mano knygą.

abstraktų savosios mirties suvokimą. Tačiau – o tai labai keista – ir mintis apie mirtį gali jį bauginti tik atskiromis akimirkomis, jei dėl atsitiktinės dingsties įsismelkia į jo vaizduotę. Prieš galingą gamtos balsą refleksija yra beveik bejėgė. Žmogų, kaip ir neprotingą gyvulį, paprastai valdo tas iš giliosios sąmonės, bylojančios, kad jis yra pati gamta, pats pasaulis, iškylantis nerūpestingumas, kurio dėka nė vieno žmogaus pastebimai nekankina mintis apie neišvengiamą ir visada artimą mirtį. Priešingai, kiekvienas žmogus gyvena taip, tarsi jam lemta gyventi amžinai. Tai pasiekia tokį mastą, kad, galima sakyti, nė vienas žmogus iš tikrųjų nėra aiškiai įsisąmoninęs savosios mirties neišvengiamybės, nes priešingu atveju tarp jo nuotaikos ir pasmerkto mirti nusikaltėlio nuotaikos negalėtų būti labai žymaus skirtumo. Žinoma, kiekvienas žmogus tuo įsitikinęs in abstracto ir teoriškai, bet šį įsitikinimą, kaip ir kitokias teorines tiesas, nepritaikomas praktikoje, jis nustumia į šalį ir visai neįsileidžia jo į savo gyvąją sąmonę. Kas įsimąstys į šį žmogaus savijautos ypatumą, tas supras, kad aiškinti jį psichologiškai, įpročiu ar nuolankumu prieš neišvengiamybę, visiškai nepakanka. Teisingas yra mano pateiktas gilesnis aiškinimas. Jis paaiškina ir tai, kodėl visais laikais, visose tautose egzistuoja ir yra garbinamos dogmos apie kokios nors rūšies pomirtinį individo gyvenimą, nors šito dalyko įrodymai neišvengiamai turi būti nepatenkinami, o argumentai prieš – stiprūs ir gausingi. Bet juk nemirtingumas iš tikrųjų ir nereikalauja jokio įrodymo, o yra pripažįstamas sveiko proto kaip faktas, kurį patvirtina įsitikinimas, kad gamta nei meluoja, nei klysta, o priešingai, atvirai parodo ir net naiviai išreiškia savo veiksmus ir esmę; tuo tarpu mes patys juos užtamsiname savo iliuzijomis, kad iš jų išgautume kaip tik tai, kas palanku mūsiškiam ribotam požiūriui.

Tačiau tai, ką mes dabar aiškiai supratome, – kad nors pavienis valios reiškinys prasideda laike ir pasibaigia laike, pačiai valiai kaip daiktui savaime tai negalioja, kaip negalioja ir bet kokio objekto koreliatui, pažįstančiam, bet niekada nepažiniam subjektui, ir kad valiai gyventi visada užtikrintas gyvenimas, – tai netinka minėtoms pomirtinio gyvenimo doktrinoms. Juk valiai, traktuojamai kaip daiktas savaime, taip pat ir grynajam pažinimo subjektui, amžinajai pasaulio akiai, nebūdinga nei tvermė, nei dūlumas, nes tvermė ir dūlumas yra tik laike galiojančios apibrėžtys, o valia ir subjektas esti už laiko. Štai kodėl individo (šito pavienio valios reiškinio, apšviesto pažinimo subjekto) egoizmas iš mūsų išdėstyto požiūrio nėmaž negali semtis maisto ir paguodos savajam troškimui gyventi be galo ilgai, kaip jis negalėjo jų semtis iš žinojimo, kad po jo mirties vis dėlto ir toliau truks laike likęs išorinis pasaulis – o juk šis žinojimas yra to paties požiūrio išraiška, tik pateikta objektyviai, vadinasi, iš laikiško žiūros taško. Juk nors kiekvienas individas yra trumpalaikis tik kaip reiškinys, o kaip daiktas savaime yra belaikis, vadinasi, begalinis, tačiau būtent tik kaip reiškinys jis ir skiriasi nuo kitų pasaulio daiktų. Kaip daiktas savaime jis yra valia, pasireiškianti visur, ir mirtis pašalina iliuziją, jo sąmonę atskiriančią nuo kitų sąmonės: tai yra gyvavimo tąsa. Mirtis žmogaus nepalyti tik tiek, kiek jis yra daiktas savaime; reiškinio lygmenyje tas atsparumas mirčiai sutampa su viso likusio pasaulio pastovumu.* Tuo paaiškinamas ir toks faktas: nors vidinis ir tik intuityvus suvokimas to, ką mes dabar perkėlėme

* Vedose šitai išreikšta tokiais žodžiais: kai žmogus miršta, jo regos galia susilieja su saule, uoslė su žeme, skonio juslė su vandeniu, klausa su oru, kalba su ugnimi ir t.t. (*Oupnekhat*, Bd. 1. S. 249 f.f. [išplėstu pavidalu paimta iš *Brihadaranyaka-Upanishad* 4, 4, 2]; tai išreiškiama ir tuo, kad mirštantysis specialia formule visus savo jausmus ir gabumus vieną po kito perduoda savo sūnui, kuriame nuo to laiko jie turi gyvuoti toliau (ten pat, Bd. 2, S. 82 f.f.).

į aiškų žinojimą, kaip aš jau sakiau, ir trukdo minčiai apie mirtį apnuodyti netgi protingos būtybės gyvenimą, nes šitoks suvokimas maitina gyvybinę galią, palaikančią visa, kas gyva, ir kiekvienai gyvai būtybei, kol ji mato gyvenimą ir yra į jį nukreipta, leidžia žvaliai tęsti tą gyvenimą, tarsi nebūtų jokios mirties, vis dėlto, kai mirtis atskirais atvejais, tikrovėje arba tik vaizduotėje, priartėja prie individo ir jam tenka pažvelgti jai tiesiai į akis, jį apima mirties baimė, ir jis visaip stengiasi jos išvengti. Juk kol jo pažinimas buvo nukreiptas į patį gyvenimą, jis turėjo matyti ir tai, kad gyvenimas yra amžinas; o kai prieš jo akis pasirodo mirtis, jis turi pripažinti, kad ji yra tai, kas yra – pavienio laikino reiškinio pabaiga laike. Tai, ko mes bijomės mirtyje, jokiu būdu nėra skausmas, nes akivaizdu, kad skausmas, bent jau iš dalies, yra anapus mirties, o iš dalies mirtyje mes dažnai ieškome išsivadavimo nuo skausmo; bet ir atvirkščiai – kartais pasmerkiame save baisiausiam skausmui, kad nors trumpam laikui nustumtume mirtį, nors ji būtų greita ir lengva. Taigi mes skiriame skausmą ir mirtį kaip du visiškai skirtingus blogius: tai, ko mes bijomės mirtyje, faktiškai yra individo žūtis, – šitai mirtis atvirai ir parodo. O kadangi individas yra pačios valios gyventi pavienė objektyvacija, visa jo esybė priešinasi mirčiai.

Kai jausmas padaro mus tokius bejėgius, vis dėlto gali įsikišti protas ir didžia dalimi įveikti bjaurius iš jausmo kylančius įspūdžius bei duoti mums aukštesnį žiūros tašką, iš kur mes matome nebe atskirybes, o visumą. Todėl filosofinis pasaulio pažinimas, pasiekęs tą tašką, kurį mąstydami dabar pasiekėme mes, bet nepasistūmėjęs toliau, jau ir šiame taške galėtų įveikti mirties baimę, – tiek, kiek individo refleksija pajėgtų sutramdyti betarpišką jausmą. Žmogus, kuris savo mąstymu būtų tvirtai perėmęs iki šiol išdėstytas tiesas, bet kartu savo patyrimu ar gilesne įžvalga nebūtų suvokęs, kad nuolatinė kančia būdinga visam gy-

venimui, o, pasitenkindamas gyvenimu, jaustųsi jame visai puikiai ir, ramiai apmąstęs savo gyvenimo eigą bei visa, ką jis anksčiau patyrė, norėtų, kad tas gyvenimas tęstųsi amžinai arba nuolat atsinaujintų; žmogus, turintis tiek gyvybinės energijos, kad nepaisydamas visų gyvenimo sunkumų ir kančių, noriai su jomis taikstytųsi dėl gyvenimo teikiamų malonumų; – toks žmogus stovėtų „tvirtais ir galingais kaulais ant apvalios ir amžinos žemės" [Goethe, *Žmonijos ribos (Grenzen der Menschheit)*] ir nieko nesibijotų; apsiginklavęs pažinimu, kurį mes jam davėme, jis ramiai žiūrėtų į mirtį, atskrendančią laiko sparnais, ir suvoktų ją kaip melagingą iliuziją, bejėgę šmėklą, gąsdinančią silpnuosius, tačiau neturinčią jokios valdžios tam, kas žino, kad jis pats yra toji valia, kurios objektyvacija arba atspaudas yra visas pasaulis; todėl jam visą laiką užtikrintas gyvenimas, o kartu ir dabartis, ta tikroji ir vienintelė valios pasireiškimo forma. Todėl tokio žmogaus negali gąsdinti begalinė praeitis ar ateitis, kuriose jam nelemta būti, nes praeitį ir ateitį jis laiko tuščiu miražu ir Majos skraiste. Toks žmogus mirties bijotųsi ne labiau, negu saulė – nakties. Tokį požiūrį Krišna *Bhagavad-Gitoje* perduoda savo jaunam mokiniui Ardžūnai, kai šis, matydamas mūšiui pasirengusius pulkus (šiek tiek panašiai kaip Kserksas), pasiduoda liūdesiui, dvejoja ir nori išvengti mūšio, kad neleistų žūti daugeliui tūkstančių žmonių. Krišna įteigia jam tokį požiūrį, ir tų daugelio tūkstančių žmonių žūtis nebegali jo sulaikyti: jis duoda ženklą kautynėms. Tą patį požiūrį išreiškia ir Goethe's Prometėjas, ypač tokiais žodžiais:

Žmones čionai aš kuriu
Pagal savo paveikslą –
Padermę, į mane panašią:
Lai vargsta, lai verkia jie,
Malonumais džiaugias ir laime,

Niekindami tave
Kaip aš![21]

[Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich
Und dein nicht zu achten
Wie ich!]

Tokį pat požiūrį galėtų įteigti ir Bruno bei Spinozos filosofija tiems, kuriems jos klaidos ir netobulumai netrukdytų ją perimti ir nesilpnintų įsitikinimo jos teisingumu. Bruno filosofijoje nesama tikros etikos, o Spinozos filosofijoje etika nekyla iš jos esmės: nors savaime girtina ir graži, etika prie jos pririšta tik silpnais ir akivaizdžiais sofizmais. Galiausiai tokį požiūrį perimtų daugelis žmonių, jeigu jų pažinimas derintųsi su jų troškimais, t.y. jeigu jie, išsivadavę nuo visų iliuzijų, sugebėtų aiškiai ir apibrėžtai suvokti save. Juk pažinimui kaip tik tuo ir pasireiškia *visiško valios gyventi teigimo pozicija.*

Valia teigia save pačią; tai reiškia: kai jos objektiškume, t.y. pasaulyje ir gyvenime, jai visiškai ir aiškiai atsiveria jos pačios esmė kaip vaizdinys, tai šis pažinimas visai nesusilpnina jai būdingo valiojimo. Ji ir toliau geidžia šito gyvenimo, netgi tokio, kokį jį pažino; anksčiau ji geidė gyvenimo, jo nepažindama, kaip aklas veržlumas, o dabar jo geidžia, jį pažinusi, sąmoningai ir apgalvotai. Priešinga nuostata, *valios gyventi neigimas,* pasirodo tada, kai tas pažinimas nuslopina valiojimą, nes pažinti pavieniai reiškiniai jau nebeveikia kaip valiojimo *motyvai,* o visas iš *idėjų* pagavos išaugęs pasaulio esmės pažinimas, atspindintis valią, tampa valios *kvietyvu,* ir todėl valia laisvai atsisako

pati savęs. Aš tikiuosi, kad šitos visai naujos ir šitaip abstrakčiai išreikštos, todėl sunkiai suprantamos mintys netrukus paaiškės, kai bus aprašyti tie fenomenai (t.y., šiuo atveju, žmogaus elgsenos būdai), kuriuose, viena vertus, pasireiškia skirtingų laipsnių valios savitaiga, o kita vertus, – jos savineiga. Juk nors ir viena, ir kita kyla iš *pažinimo,* bet šis pažinimas nėra abstraktus, išreiškiamas žodžiais, o yra gyvas, pasireiškiantis tik veiksmais ir elgsena; jis lieka nepriklausomas nuo dogmų, kurios, kaip abstraktus pažinimas, domina protą. Atskleisti abu šiuos dalykus ir pakylėti juos iki aiškaus protinio pažinimo – tik toks gali būti mano tikslas. Aš visai neketinu nurodinėti arba rekomenduoti vieno ar kito. Tai būtų ir kvaila, ir beprasmiška, nes valia savaime yra absoliučiai laisva, visiškai nulemianti pati save, ir jai negalioja joks dėsnis. Tačiau pirmiausia, prieš pereidami prie minėto aiškinimo, iš pradžių turime panagrinėti ir tiksliau apibrėžti šitą *laisvę* ir jos santykį su būtinybe; be to, dar reikia pateikti keletą bendrų, valią ir jos objektus liečiančių svarstymų apie gyvenimą, kurio teigimas ir neigimas sudaro mūsų problemą; visa tai palengvins mūsų uždavinį – pažinti žmogaus elgsenos vidinės esmės etinę prasmę.

Kadangi, kaip sakyta, visas šis veikalas yra tik vienos vienintelės minties išsklaida, tai reiškia, kad visos jo dalys kuo glaudžiausiai tarpusavyje susijusios ir kiekviena ne tik būtinai siejasi su ankstesne ir pirmiausia tik ją vieną suponuoja, kaip išliekančią skaitytojo atmintyje (kaip kad būna visose filosofinėse sistemose, sudarytose tik iš išprotavimų eilės), bet ir kiekviena viso veikalo dalis gimininga kiekvienai kitai ir ją suponuoja, todėl būtina, kad skaitytojas prisimintų ne tik tai, kas buvo aptarta ką tik, bet ir visą anksčiau išdėstytą turinį ir sugebėtų jį susieti su kiekviena dabartine mintimi, kad ir kiek medžiagos būtų įsiterpę tarp ankstesnio turinio ir dabartinės minties. Tokį reikalavimą skaitytojui

kėlė ir Platonas: klaidžiame jo dialogų labirinte tik ilgais lankstais galima prieiti prie pagrindinės minties, kuri kaip tik todėl tampa aiškesnė. Mūsų atveju šitoks reikalavimas neišvengiamas, nes, nors mūsiškės vienos ir vienintelės minties išskaidymas į daugelį aspektų ir yra vienintelis būdas jai perteikti, pačiai minčiai tai yra ne esminė, o tik dirbtinė forma. Kad būtų lengviau šią mintį išdėstyti ir ją suprasti, keturiose knygose išskiriami keturi pagrindiniai požiūrio taškai, ir tai, kas gimininga bei vieninga, kuo rūpestingiausiai susieta; tačiau pati medžiaga visiškai nesiduoda išdėstoma tiesiaeige progresuojančia linija, kaip tai būna istoriniuose veikaluose, bet reikalauja painesnio dėstymo ir todėl – pakartotinio knygos studijavimo. Tik toks pakartotinis perskaitymas atskleidžia kiekvienos dalies ryšį su bet kuria kita, ir tik visos dalys, kartu pagautos, praskaidrina viena kitą ir tampa visiškai aiškios.*

§ 55

Kad valia kaip tokia yra *laisva,* kyla vien iš to, kad ji, mūsų požiūriu, yra daiktas savaime, visų reiškinių turinys. O reiškiniai, kaip žinome, priešingai – visiškai pavaldūs pagrindo principui jo keturiais pavidalais. O kadangi mes žinome, kad būtinumas visiškai sutampa su padariniu, kylančiu iš tam tikros priežasties, kad padarinys ir priežastis yra viena kitą pakeičiančios sąvokos, tai visa, kas priklauso reiškiniui, kas yra objektas pažįstančiam subjektui kaip individui, viena vertus, yra priežastis, kita vertus – padarinys, ir šiuo požiūriu visiškai bei būtinai apibrėžta ir todėl niekaip negali būti kažkas kita, nei yra. Tad visas gamtos turinys, visi jos reiškiniai irgi yra absoliučiai būtini, ir šitą kiekvienos dalies, kiekvieno reiškinio, kiekvieno įvykio būtinumą galima kaskart įrodyti, nes visada galima surasti priežastį, nuo

* Apie tai žr. antrojo tomo 41–44 sk.

kurios jis priklauso kaip padarinys. Čia negali būti jokios išimties; tai kyla iš neribotos pagrindo principo galiosenos. Bet, kita vertus, tas pats pasaulis visais savo reiškiniais yra ne kas kita, kaip valios objektiškumas, o valia – kadangi ji pati yra ne reiškinys, vaizdinys ar objektas, o daiktas savaime – nepavaldi ir pagrindo principui, bet kokio objekto formai, todėl nėra padarinys, nulemtas priežasties, vadinasi, nepavaldi jokiam būtinumui, taigi yra *laisva*. Vadinasi, laisvės sąvoka iš tikrųjų yra negatyvi, nes jos turinys yra tik būtinumo, t.y. pagrindo principą atitinkančio priežasties ir padarinio santykio, neigimas. Čia mums aiškiausiai pasirodo taškas, suvienijantis tą didįjį prieštaravimą, laisvės ir būtinumo vienumas, apie kurį naujaisiais laikais kalbėta daug, bet, kiek man žinoma, niekada aiškiai ir dalykiškai. Kiekvienas daiktas kaip reiškinys, kaip objektas, yra absoliučiai būtinas; tačiau tas pats daiktas *savaime* yra valia, o valia yra visiškai ir amžių amžiams laisva. Reiškinys, objektas būtinai ir nuolatos apibrėžtas priežasčių ir padarinių grandinėje, kuri negali nutrūkti. Tačiau šio objekto būtis apskritai ir jo esaties būdas, t.y. idėja, per jį pasirodanti, arba, kitaip tariant, jo charakteris, betarpiškai yra valios pasireiškimas. Vadinasi, dėl šios valios laisvės jis apskritai galėtų neegzistuoti arba pirmapradiškai ir iš esmės būti visai kitoks. Tada ir visa grandinė, kurios grandis jis yra, kuri tačiau pati yra tos pačios valios pasireiškimas, būtų visai kitokia. Tačiau jei šis objektas jau yra ir jau įėjęs į priežasčių ir padarinių eilę, nuolat ir būtinai joje apibrėžtas, jis negali nei tapti kitoks, t.y. pasikeisti, nei išeiti iš tos eilės, t.y. išnykti. Žmogus, kaip ir bet kokia kita gamtos dalis, yra valios objektiškumas, todėl visa, kas pasakyta, galioja ir jam. Kaip bet koks daiktas gamtoje turi savo jėgas ir savybes, konkrečiai reaguojančias į konkretų poveikį ir sudarančias jo charakterį, taip ir žmogus turi savąjį *charakterį*, iš kurio, veikiant motyvams, būtinai išplaukia tam tikri poelgiai. Per

patį šių poelgių pobūdį ir pasirodo žmogaus empirinis charakteris, o per pastarąjį savo ruožtu pasirodo protu suvokiamas jo charakteris, valia savaime, kurios determinuotas reiškinys žmogus yra. Tačiau žmogus yra tobuliausias valios reiškinys, kuris, kad egzistuotų, kaip parodyta antrojoje knygoje, turi būti apšviestas tokio intensyvaus pažinimo, kad tas pažinimas įstengtų net visai adekvačiai pakartoti pasaulio esmę vaizdinio pavidalu; o tai ir yra idėjų pagava, grynas pasaulio veidrodis, kaip matėme trečiojoje knygoje. Taigi žmoguje valia gali pasiekti pilnatvišką savimonę, aiškų ir išsamų savo pačios esmės pažinimą, kiek toji esmė atsispindi visame pasaulyje. Jei toks pažinimo laipsnis iš tikrųjų egzistuoja, tada, kaip matėme ankstesnėje knygoje, iš jo atsiranda menas. Tačiau viso mūsų apmąstymo pabaigoje pasirodys ir tai, kad per tą patį pažinimą, valios nukreiptą į save pačią, įmanoma tobuliausiai pasireiškiančios valios įveika ir savineiga. Todėl laisvė, kuri, kaip daikto savaime ypatybė, niekada negali pasirodyti reiškinyje, tokiu atveju pasirodo ir pastarajame; ji sunaikina reiškinio pagrinde glūdinčią esmę, – nors tuo tarpu pats tas reiškinys vis dar esti laike, – sukelia reiškinio prieštaravimą sau pačiam ir kaip tik tuo sukuria šventumo ir savineigos fenomenus. Tačiau visa tai gali visiškai paaiškėti tik šios knygos pabaigoje. Kol kas čia tik bendrais bruožais nurodoma, kaip žmogus skiriasi nuo visų kitų valios reiškinių, ir skiriasi tuo, kad laisvė (t.y. nepriklausymas nuo pagrindo principo), būdinga tik valiai kaip daiktui savaime ir prieštaraujanti reiškiniui, jame, žmoguje, gali pasirodyti ir reiškinyje, tačiau tada laisvė neišvengiamai pasirodo kaip reiškinio prieštaravimas sau pačiam. Žinoma, šiuo požiūriu ne tik valia savaime, bet ir pats žmogus gali būti pavadintas laisvu ir todėl išskirtas iš visų kitų būtybių. Tačiau kaip tai derėtų suprasti, parodys tik visas tolimesnis nagrinėjimas, o kol kas mes dar priversti visai neliesti šio klausimo. Juk pirmiausia

reikia vengti klaidos, esą pavienio, konkretaus žmogaus veiksmai nepavaldūs jokiam būtinumui, t.y. esą motyvo jėga ne tokia didelė kaip priežasties jėga arba išvados kilimas iš prielaidų. Valios kaip daikto savaime laisvė – jei tik mes, kaip sakyta, nekreipiame dėmesio į anksčiau nurodytą visai išskirtinį atvejį – jokiu būdu neapima jos betarpiško pasireiškimo netgi tada, kai šis pasireiškimas pasiekia aukščiausią matomumo laipsnį, taigi neapima protingo gyvulio, turinčio individualų charakterį, t.y. asmens. Asmuo niekada nėra laisvas, nors jis ir yra laisvas valios reiškinys, nes asmuo jau yra determinuotas šito laisvo valiojimo pasireiškimas. Ir nors tas pasireiškimas, įeidamas į bet kokio objekto formą, pagrindo principą, šio valiojimo vienį išskleidžia į daugelį poelgių, tačiau šis daugis dėl to valiojimo savaime nelaikiško vienio pasirodo dėsningai, kaip gamtos jėga. Tačiau, kadangi būtent tas laisvas valiojimas yra tai, kas regima asmenyje ir visoje jo elgsenoje ir su pastarąja santykiauja kaip sąvoka su apibrėžimu, tai ir kiekvienas atskiras asmens poelgis turi būti priskirtas laisvai valiai, ir kaip toks jis tiesiogiai pasirodo sąmonei. Todėl, kaip sakyta antrojoje knygoje, bet koks asmuo a priori (t.y. šiuo atveju – savo pirmapradžiu jausmu) įsivaizduoja esąs laisvas ir atskiruose poelgiuose – ta prasme, kad mano, jog kiekvienu konkrečiu atveju galimas bet koks poelgis. Ir tik a posteriori, iš patyrimo ir patyrimą apmąsčius, sužinoma, kad poelgis visiškai neišvengiamai kyla iš charakterio ir motyvų sąlyčio. Todėl atsitinka taip, kad kiekvienas tamsus žmogus, pasiduodamas savo jausmui, aistringai gina visišką atskirų poelgių laisvę, nors visų laikų didieji mąstytojai ir net gilesnės tikybos ją neigė. Tačiau tam, kuris suprato, kad visa žmogaus esmė yra valia ir kad jis pats yra tik tos valios pasireiškimas (o tokio pasireiškimo būtina, vien tik iš subjekto pažini forma, šiuo atveju pasireiškianti kaip motyvacijos dėsnis,

yra pagrindo principas), – tam abejoti poelgio neišvengiamumu esant tam tikram charakteriui ir konkrečiam motyvui bus tas pat, kas abejoti trijų trikampio kampų lygybe dviems statiems kampams. Atskiro poelgio būtinumą labai patenkinamai parodė Priestley savojoje *Doctrine of Philosophical Necessity [Filosofinio būtinumo doktrinoje]*.* Tačiau šio būtinumo koegzistenciją su valios savaime (t.y. už reiškinio) laisve pirmąkart įrodė Kantas,** kurio nuopelnai čia ypač žymūs. Jis nustatė skirtumą tarp protu suvokiamo ir empirinio charakterio. Šį skirtumą aš visiškai ir besąlygiškai pripažįstu, nes pirmasis charakteris yra valia kaip daiktas savaime, kiek ji reiškiasi tam tikrame individe tam tikru laipsniu; antrasis charakteris yra pats tasai reiškinys, toks, kaip jis pasirodo elgsenoje, laike ir netgi kūno sandaroje, t.y. erdvėje. Kad suprastume abiejų charakterių santykį, geriausia pasinaudoti ta formuluote, kuria aš jau naudojausi savo įžanginiame traktate, būtent: kiekvieno žmogaus protu suvokiamą charakterį reikia traktuoti kaip nelaikišką, todėl nedalų ir nekintamą valios aktą, kurio pasireiškimas, išsiskleidžiantis ir ištęstas laike, erdvėje ir visose pagrindo principo formose, yra empirinis charakteris, toks, koks jis patyrimo rėmuose pasirodo visoje konkretaus žmogaus elgsenoje ir gyvenimo eigoje. Kaip visas medis yra tik daug sykių pakartotas to paties siekio pasireiškimas, o šis siekis paprasčiausiu pavidalu pasirodo skaiduloje ir sutelktiniu pavidalu pasikartoja kaip lapas, ūglis, šakelė, kamienas ir yra lengvai juose atpažįstamas, taip ir visi žmogaus poelgiai yra tik nuolat pasikartojantis, savo pavidalu šiek tiek besikeičiantis protu suvokiamo charakterio pasireiškimas. O iš tų poelgių sumos kylanti indukcija yra jo empirinis

* [Priedas prie *Disquisitions Relating to Matter and Spirit.*]
** *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Aufl., S. 532–558; 5. Aufl., S. 560–586; ir *Kritik der praktischen Vernunft*, 4. Aufl., S. 169–179; Rosenkranzo leidimas, S. 224–231.

charakteris. Beje, aš čia nekeisiu ir nekartosiu meistriško Kanto dėstymo. Tariu, kad jis yra žinomas.

1840 m. aš iš pagrindų ir išsamiai išnagrinėjau klausimą apie valios laisvę premijuotame traktate apie tą patį dalyką ir atskleidžiau priežastį tos iliuzijos, dėl kurios manoma, kad savimonėje, kaip jos faktą, galima rasti empiriškai akivaizdžią absoliučią valios laisvę, t.y. liberum arbitrium indifferentiae [laisvą, niekieno nesąlygotą valios sprendimą]. Kaip tik į šį klausimą labai įžvalgiai buvo orientuota konkurso tema. Skaitytojui nurodydamas šį veikalą ir kartu su juo (bendru pavadinimu *Abi pamatinės etikos problemos*) publikuoto *Konkursinio traktato apie moralės pagrindą* dešimtąjį paragrafą, dabar aš atsisakau pirmajame leidime pateikto dar nepatenkinamo valios aktų būtinumo įrodymo, o vietoj jo minėtą iliuziją noriu paaiškinti trumpu samprotavimu, kurio prielaida yra mūsų antro tomo devynioliktasis skyrius, ir todėl šis samprotavimas negalėjo būti pateiktas minėtame konkursiniame traktate.

Nepriklausomai nuo to, kad valia kaip tikras daiktas savaime yra kažkas iš tikrųjų pirmapradiška ir savarankiška ir kad savimonėje jos veiksmus turi lydėti pirmapradiškumo ir savavališkumo jausmas, nors tie veiksmai yra jau determinuoti; nepriklausomai nuo to atsiranda empirinės valios laisvės (vietoje transcendentalinės, kuri vienintelė gali būti jai priskirta) iliuzija, taigi atskirų veiksmų laisvės iliuzija. Šią iliuziją nulemia tai, kad intelektas yra atsiskyręs nuo valios ir jai palenktas, kaip parodyta antro tomo devynioliktajame skyriuje, ypač Nr. 3. Intelektas sužino valios sprendimus tik a posteriori ir empiriškai. Todėl, kai jam reikia rinktis, jis neturi jokių duomenų apie tai, kaip nuspręs valia. Juk protu suvokiamas charakteris, kurio dėka, esant tam tikriems motyvams, įmanomas tik *vienas* sprendimas ir todėl šis sprendimas yra būtinas, – protu suvokiamas charakteris neįsismelkia į intelektinio pažinimo akiratį; in-

telektui palaipsniui atsiveria tik empirinis charakteris – per savo atskirus aktus. Todėl pažįstančiajai sąmonei (intelektui) ir atrodo, kad kiekvienu konkrečiu atveju valia gali vienodai priimti du priešingus sprendimus. Tačiau tai lygiai tas pat, kaip ir tuo atveju, jei, pavyzdžiui, įsivaizduodami kartį, stovinčią statmenai, bet praradusią pusiausvyrą ir pradėjusią svyruoti į šalis, mes pasakytume: „ji gali nuvirsti arba į dešinę, arba į kairę pusę". Juk tas *„gali"* turi tik subjektyvią reikšmę ir iš tikrųjų juo pasakoma: „mums žinomų duomenų atžvilgiu", nes objektyviai virtimo kryptis jau buvo būtinai sąlygota, kai tik kartis pradėjo svyruoti. Vadinasi, ir savosios valios sprendimas nedeterminuotas tik jos žiūrovui, savajam intelektui, taigi jis nedeterminuotas tik santykiškai ir subjektyviai, būtent – pažinimo subjektui. O savaime ir objektyviai kiekvieno pasirinkimo atveju apsisprendimas jau determinuotas ir būtinas. Tačiau šis determinuotumas įsismelkia į sąmonę tik per priimamą sprendimą. Mes turime net empirinį šio dalyko įrodymą, kai mūsų laukia koks nors sunkus ir svarbus pasirinkimas, tačiau laukia tik esant tokiai sąlygai, kuri dar nepasirodė, bet irgi yra tik laukiama, ir todėl iki tam tikro laiko mes negalime nieko daryti ir turime laikytis pasyviai. Tada mes svarstome, kaip mums reikės nuspręsti, atsiradus toms sąlygoms, kurios leis mums laisvai veikti ir pasirinkti. Dažniausiai vieną apsisprendimą paremia toliaregiški, protingi apmąstymai, o kitą – veikiau tiesioginis polinkis. Kol mes nenorom liekame pasyvūs, atrodo, kad protingoji pusė ima viršų; tačiau mes iš anksto numatome, kaip stipriai trauks kita pusė, kai tik atsiras proga veikti. Iki to laiko šaltai apsvarstydami pro et contra, mes uoliai stengiamės kuo aiškiau nušviesti abiejų pusių motyvus, kad kiekvienas iš jų visa savo jėga galėtų paveikti valią, kai ateis reikiama akimirka, ir kad kokia nors klaida iš intelekto pusės nepastūmėtų valios nuspręsti kitaip, nei ji tai būtų padariusi, jei visi motyvai ją būtų veikę vienodai.

Tačiau visa, ką gali padaryti intelektas pasirenkant, ir yra tas aiškus prieštaraujančių motyvų išskleidimas. Tikrojo sprendimo jis laukia taip pasyviai, su tokia įtampa ir smalsumu, kaip ir svetimos valios sprendimo. Todėl iš jo žiūros taško abu sprendimai jam turi atrodyti vienodai galimi: kaip tik tuo ir pasireiškia empirinės valios laisvės iliuzija. Žinoma, į intelekto sritį sprendimas įsismelkia visai empiriškai, kaip galutinis rezultatas; tačiau jis iškilo iš vidinių savybių, iš protu suvokiamo charakterio, iš individualios valios, konfliktuojančios su esamais motyvais, – vadinasi, iškilo, nulemtas visiško būtinumo. Intelektas čia gali tik aiškiai ir visapusiškai nušviesti motyvų specifiką, bet jis nepajėgia nulemti pačios valios, nes ji jam nepasiekiama ir net, kaip matėme, jo nesuvokiama.

Jeigu žmogus, esant toms pačioms aplinkybėms, vieną kartą galėtų veikti vienaip, kitą – kitaip, tai per tą laiką pati jo valia būtų turėjusi pasikeisti ir todėl skleistis laike: juk tik laike yra įmanomas kitimas. Tačiau tokiu atveju arba valia būtų tik reiškinys, arba laikas turėtų būti daikto savaime apibrėžtis. Todėl ginčas dėl atskiro poelgio, dėl liberum arbitrium indifferentiae, iš tikrųjų sukasi apie klausimą, ar valia esti laike, ar ne. Jeigu ji, kaip tai būtinai kyla iš Kanto teorijos ir viso manojo apmąstymo, yra daiktas savaime, esantis už laiko ir bet kokios pagrindo principo formos, tai ne tik individas privalo toje pačioje situacijoje visada elgtis vienodai ir ne tik kiekvienas piktas poelgis būtinai yra patikimas daugybės kitų [tokio pobūdžio] poelgių, kuriuos jis *turi* padaryti ir kurių *negali* išvengti, laidas, bet, kaip sako Kantas, visiškai aiškiai žinodami, kokie yra empirinis charakteris ir motyvai, mes galime apskaičiuoti būsimą žmogaus elgesį kaip kokį saulės ar mėnulio užtemimą. Kaip nuosekli gamta, lygiai taip pat nuoseklus ir charakteris: jį turi atitikti kiekvienas konkretus poelgis, kaip kiekvienas fenomenas atitinka gamtos dėsnį. Priežastis

antruoju atveju ir motyvai – pirmuoju yra tik atsitiktinės priežastys, kaip parodyta antrojoje knygoje. Valia, kurios pasireiškimas yra visa būtis ir žmogaus gyvenimas, negali paneigti savęs atskirais atvejais, ir ko žmogus nori apskritai, to paties jis visada norės ir konkrečiu atveju.

Empirinės valios laisvės, liberi arbitrii indifferentiae, pripažinimas kuo glaudžiausiai susijęs su tuo, kad žmogaus esme buvo laikoma *siela*, kuri savo prigimtimi esą yra *pažįstanti*, o iš tikrųjų net abstrakčiai *mąstanti* ir tik dėl to *valiojanti* esybė. Todėl valia buvo laikoma antrine galia, užuot pripažinus, kad tokia antrinė galia iš tikrųjų yra pažinimas. Valia net buvo traktuojama kaip tam tikras mąstymo aktas ir tapatinama su sprendiniu. Šitaip ją suprato Kartezijus [Descartes'as] ir Spinoza. Pagal šitokį požiūrį, koks nors žmogus tampa toks, koks yra tik savojo *pažinimo* dėka. Jis pasirodo pasaulyje kaip moralinis nulis, pažįsta šio pasaulio dalykus, o po to nusprendžia būti toks arba kitoks, elgtis vienaip arba kitaip, ir naujo pažinimo dėka net gali pasirinkti naują elgseną, t.y. tapti kitoks. Be to, pagal tokį požiūrį, žmogus iš pradžių pripažįsta kokį nors dalyką esant *gerą* ir dėl to jo nori, užuot iš pradžių jo *norėjęs* ir dėl to pavadinęs jį *geru*. Pripažįstant visą mano pamatinę mintį, toks požiūris iškreipia tikrąjį santykį. Valia yra pirminė ir pirmapradė, o pažinimas yra pridėtinė valios pasireiškimo dalis ir jos įrankis. Todėl konkretus žmogus yra toks, koks yra, dėl savosios valios, ir jo charakteris yra pirmapradiškas, nes valiojimas yra jo esybės pagrindas. Pridėtinio pažinimo dėka, patyrimu jis sužino, *kas* jis yra, t.y. sužino savąjį charakterį. Taigi jis *pažįsta* save dėl savo valios ir pagal jos prigimtį, o ne, kaip buvo manoma nuo seno, *nori* dėl savojo pažinimo ir pagal jį. Šiuo senuoju požiūriu, žmogui pakanka tik apsvarstyti, *kokiam* jam labiausiai norėtųsi būti, ir jis tapsiąs toks: tai ir yra jo valios

laisvė. Taigi iš tikrųjų ji reiškia, kad žmogus esąs savo paties kūrinys, kylantis iš pažinimo. Aš sakau priešingai: jis yra savo paties kūrinys iki bet kokio pažinimo, ir pastarasis tik prisideda, kad jį apšviestų. Todėl jis negali nuspręsti būti toks arba kitoks, ir negali tapti kažkuo kitu; ne, jis *yra* kartą ir visiems laikams ir laipsniškai pažįsta, *kas* jis yra. Pagal senąją teoriją, jis *nori* to, ką pažįsta; mano požiūriu, jis *pažįsta* tai, ko nori.

Graikai charakterį vadino ἦθος, o jo apraiškas, t.y. papročius – ἤθη. Pastarasis žodis kilęs iš ἔθος, įprotis. Jie pasirinko jį, kad charakterio pastovumą metafiziškai išreikštų įpročių pastovumu. Τὸ γὰρ ἦθος ἀπὸ τοῦ ἔθους ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν· ἠθικὴ γὰρ καλεῖται διὰ τὸ ἐθίζεσθαι (A voce ἔθος, i.e. consuetudo, ἦθος est appellatum: ethica ergo dicta est ἀπὸ τοῦ ἐθίζεσθαι sive ab assuescendo) [iš žodžio ἔθος, t.y. įprotis, yra kilęs pavadinimas ἦθος, charakteris, vadinasi, „etika" kilusi iš žodžio ἐθίζεσθαι,t.y. pripratimo], sako Aristotelis *(Ethica magna*, I, 6, p. 1186 [a 1], *Ethica ad Eudemium*, p. 1220, ir *Ethica ad Nicomachum*, p. 1103, editio Berolinensis). Stobajas priduria: Οἱ δὲ κατὰ Ζήνωνα τροπικῶς· ἦθός ἐστι πηγὴ βίου, ἀφ᾽ ἧς αἱ κατὰ μέρος πράξεις ῥέουσι (Stoici autem Zenonis castra sequentes metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones) [O stoikai, Zenono šalininkai, charakterį (ethos) metaforiškai apibūdina kaip gyvenimo šaltinį, iš kurio kyla atskiri poelgiai; *Eclogae physicae et ethicae*] 2, cap. 7. Krikščioniškoje tikyboje mes randame predestinacijos dogmą, pagal kurią išrinktumą lemia malonė, o neišrinktumą – nemalonė (Rom 9, 11–24), dogmą, akivaizdžiai kilusią iš tos įžvalgos, kad žmogus nesikeičia, kad jo gyvenimas ir darbai, t.y. jo empirinis charakteris, yra tik protu suvokiamo charakterio išsiskleidimas, jau kūdikystėje pastebimų nekintančių lemtingų polinkių išsi-

vystymas, ir todėl jau žmogui gimstant tvirtai nulemtas jo elgesys, kuris iš esmės lieka toks pat iki galo. Su tuo sutinkame ir mes. Bet, žinoma, išvadų, gautų šią visiškai teisingą mintį sujungus su judėjų tikyboje nusistovėjusiomis dogmomis ir sukėlusių didžiausią sunkumą, amžiais neišrišamą Gordijo mazgą, apie kurį sukasi dauguma bažnytinių ginčų, – tų išvadų ginti aš nesiimu, nes toks gynimas vargu ar pavyko net pačiam apaštalui Pauliui, šiuo tikslu pateikusiam puodžiaus pavyzdį. Juk galiausiai rezultatas būtų ne kas kita, kaip:

Dievų tesibijo
Žmonių giminė!
Valdžią jie laiko
Ir gali ja naudotis,
Kaip jiems patinka.

[Es fürchte die Götter,
Das Menschengeschlecht!
Sie haben die Herrschaft
In ewigen Händen:
Und können sie brauchen,
Wie's ihnen gefällt.
Goethe: *Iphigenie,* 4, 5]

Tačiau tokie apmąstymai iš esmės neliečia mūsų objekto. Čia veikiau tiktų keletas pastabų apie santykį tarp charakterio ir pažinimo, kuriame glūdi visi charakterio motyvai.

Kadangi motyvai, nulemiantys charakterio pasireiškimą arba elgseną, veikia charakterį per pažinimą, o pažinimas yra nepastovus, dažnai svyruojantis tarp tiesos ir paklydimo, nors paprastai laikui bėgant vis labiau taisosi, – žinoma, labai nevienodai, – tai tam tikro žmogaus elgsena gali pastebimai pasikeisti, tačiau tai mums neduoda pagrindo

spręsti apie jo charakterio pasikeitimą. Tai, ko žmogus nori iš tikrųjų ir apskritai – jo giliausios esybės siekis ir jį atitinkantis tikslas – niekada nesiduoda pakeičiama išoriniu poveikiu, pamokymu; kitaip mes jį galėtume perkurti. Seneka puikiai sako: „velle non discitur" [valiojimo negalima išmokyti; *Epistulae*, 81, 14], šitaip tiesai teikdamas pirmenybę prieš savuosius stoikus, kurie mokė διδακτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν (doceri posse virtutem) [dorybės galima išmokyti; Diogenes Laertios 7, 91]. Iš šalies valią galima paveikti tik motyvais, tačiau motyvai niekada negali pakeisti pačios valios, nes jie patys turi jai galią tik tarus, kad ji yra kaip tik tokia, kokia yra. Vadinasi, visa, ką jie gali, tai tik pakeisti jos siekio kryptį, t.y. padaryti taip, kad tai, ko ji nuolat ieško, ieškotų kitur nei anksčiau. Todėl pamokymas, geresnis pažinimas, taigi išorinis poveikis, gali ją įtikinti, kad ji klysta, pasirinkdama priemones, ir šitokiu būdu paveikti, kad tikslo, kurio ji siekia kartą ir visiems laikams pagal savo vidinę esmę, ji pradėtų ieškoti visai kitu būdu, netgi visai kitame objekte. Tačiau tas išorinis poveikis niekada negali lemti to, kad valia iš tikrųjų panorėtų kažko kito, palyginti su tuo, ko ji norėjo iki tol. Jos valiojimas lieka nekintamas, nes valia ir yra tik pats tas valiojimas, kuris kitaip turėtų būti nuslopintas. Tuo tarpu pažinimo, o todėl ir elgesio kintamumas toks žymus, kad valia stengiasi pasiekti savo nekintamą tikslą, pavyzdžiui, Mahometo rojų, vienąkart realiame pasaulyje, kitąkart įsivaizduojamame pasaulyje, pagal tai pasirinkdama priemones ir todėl pirmuoju atveju naudodamasi gudrumu, prievarta ir apgaule, o antruoju – susilaikymu, teisingumu, išmalda, piligrimyste į Meką. Tačiau dėl to nepasikeitė nei jos siekis, nei juolab ji pati. Vadinasi, nors jos poelgiai ir pasirodo esą labai skirtingi skirtingu metu, jos valiojimas lieka visiškai toks pat. Velle non discitur.

Kad motyvai veiktų, reikia, kad jie ne tik paprasčiausiai būtų, bet ir kad jie būtų pažinti, nes, pagal jau vieną kartą minėtą labai gerą scholastų pasakymą, „causa finalis movet non secundum suum esse reale; sed secundum esse cognitum" [tikslinė priežastis veikia ne savo tikrąja, o savo pažintąja esme; Suarez: *Disputationes metaphysicae,* disp. 23, sectiones 7 et 8, p. 549–553]. Pavyzdžiui, kad išryškėtų kokiame nors žmoguje egzistuojantis santykis tarp egoizmo ir užuojautos, nepakanka, kad jis, tarkime, būtų turtingas ir matytų kitų skurdą; – jis dar turi žinoti, kuo turtas gali pasitarnauti tiek jam, tiek kitiems. Ir nepakanka, kad jis tik matytų kitų kančią; – jis dar turi žinoti, kas yra kančia, o kartu – kas yra malonumas. Galimas daiktas, kad pasitaikius pirmai progai jis to nežinojo taip gerai, kaip pasitaikius antrajai, ir jeigu esant vienodai progai jis elgėsi skirtingai, tai paprasčiausiai dėl to, kad aplinkybės iš tikrųjų buvo kitokios, – būtent tąja savo puse, kuri priklauso nuo to, kaip jis jas pažįsta, nors jos ir atrodo esančios vienodos. Kaip tikrų aplinkybių nežinojimas riboja jų veiksmingumą, taip, kita vertus, tik įsivaizduojamos aplinkybės gali veikti kaip tikros, ir ne tik atskirų paklydimų atvejais, bet ir apskritai, ilgą laiką. Jei, pavyzdžiui, žmogus įsitikinęs, kad už kiekvieną geradarystę būsimajame gyvenime jam bus atlyginta šimteriopai, tai toks įsitikinimas galioja ir veikia visai kaip ilgalaikis ir patikimas vekselis, ir tas žmogus gali duoti, vedamas egoizmo, kaip, turėdamas kitokį įsitikinimą, iš egoizmo imtų. Jis nepasikeitė: velle non discitur. Dėl šios didžiulės pažinimo įtakos elgsenai, – įtakos, kuri reiškiasi valiai išliekant nepakitusiai, – atsitinka taip, kad charakteris išsivysto ir jo skirtingi bruožai atsiskleidžia tik palaipsniui. Todėl kiekvienoje amžiaus atkarpoje jis pasirodo skirtingai, ir po audringos, laukinės jaunystės gali ateiti nuosaiki bei solidi branda. Ypač pikti charakterio bruožai laikui bėgant ryškėja vis aiškiau; o kartais aistros, kurioms

buvo pasiduodama jaunystėje, vėliau savanoriškai sutramdomos, bet tik todėl, kad priešingi motyvai tik dabar pirmąkart įsismelkia į sąmonę. Štai kodėl gyvenimo pradžioje visi mes esame nekalti. Tai reiškia tik tai, kad nei mes, nei kiti dar nepažįstame mūsų pačių prigimties piktosios pusės. Tik motyvai ją išslaptina ir tik ilgainiui motyvai įsismelkia į sąmonę. Galiausiai mes pamatome, kad esame visai kitokie, nei kad manėme esą a priori, ir tada dažnai išsigąstame savęs.

Atgaila niekuomet nekyla iš to, kad pasikeitė valia (tai neįmanoma); ji kyla iš to, kad pasikeitė pažinimas. Kas esminga ir autentiška iš viso to, ko aš kada nors norėjau, to aš turiu norėti ir dabar, nes aš pats esu toji valia, esanti už laiko ir kaitos. Todėl aš niekada negaliu atgailauti dėl to, ko norėjau, o atgailauju dėl to, ką padariau, nes, vedamas klaidingų sąvokų, aš padariau kažką kita, – tai, kas neatitinka mano valios. Tokia įžvalga, besiremianti teisingesniu pažinimu, ir yra *atgaila*. Tai tinka ne tik gyvenimo išminčiai, priemonių pasirinkimui ir svarstymui, ar tikslas atitinka mano tikrąją valią, bet ir tam, kas yra autentiškai etiška. Štai, pavyzdžiui, aš galiu pasielgti egoistiškiau, nei būdinga mano charakteriui, suklaidintas perdėtų vaizdinių apie sunkią padėtį, į kurią buvau patekęs, arba apie kitų žmonių klastingumą, melagingumą, piktumą, arba net dėl to, kad pasielgiau skubotai, neapgalvojęs, veikiamas ne aiškiai in abstracto pažintų, o tik akivaizdžių motyvų arba veikiamas akimirkos įspūdžio ir jo sukelto afekto, tokio stipraus, kad iš tikrųjų aš pamečiau protą... Tačiau protavimo sugrįžimas tokiu atveju yra tik ištaisytas pažinimas, iš kurio gali atsirasti atgaila; žinoma, ji visada pasireiškia tuo, kad atitaisoma tai, kas padaryta, kiek tai įmanoma atitaisyti. Bet reikia pasakyti, kad siekdami save apgauti, žmonės sąmoningai griebiasi pernelyg skubotų veiksmų, kurie iš tikrųjų yra slapčia apgalvoti. Juk mes nieko neapgaudinėjame ir niekam

nepataikaujame taip subtiliai, kaip sau patiems. Esama ir priešingų minėtiems atvejų: pernelyg didelis pasitikėjimas kitais arba gyvenimo gėrybių santykinės vertės nežinojimas, arba kokia nors abstrakti dogma, kuria aš jau nebetikiu, gali priversti mane elgtis ne taip egoistiškai, kaip tai būdinga mano charakteriui, ir šitaip manyje sukelti kitokios rūšies atgailą. Taigi atgaila visuomet yra poelgio santykio su tikruoju ketinimu ištaisytas pažinimas. Kaip valiai, kiek ji savo idėjas atveria tik erdvėje, t.y. tik per formą, priešinasi materija, jau pavaldi kitoms idėjoms (šiuo atveju – gamtos jėgoms), retai leidžianti tai formai, kuri čia stengėsi pasirodyti, reikštis visiškai grynai ir aiškiai, t.y. grožiu, taip ir valia, atsiverianti tik laike, t.y. per veiksmus, susiduria su analogiška kliūtimi pažinime, retai pateikiančiame jai visai teisingus duomenis; dėl to poelgis ne visiškai tiksliai atitinka valią ir tuo sukelia atgailą. Vadinasi, atgaila visada kyla iš teisingesnio pažinimo, o ne iš valios pasikeitimo, kuris neįmanomas. Sąžinės graužatis dėl to, kas padaryta, yra visai ne atgaila, o skausmas, patiriamas dėl to, kad pažinome save kaip būtį-savaime, t.y. kaip valią. Toji sąžinės graužatis kaip tik ir kyla iš įsitikinimo, kad mes vis dar turime tą pačią valią. Jei ji pasikeistų ir sąžinės graužatis būtų tik atgaila, tai pastaroji sunaikintų save pačią, nes praeitis nebegalėtų kelti jokio nerimo, kadangi ji būtų apraiška tokios valios, kuri jau nebėra atgailaujančiojo valia. Toliau mes išsamiai išnagrinėsime sąžinės graužaties prasmę.

Įtaka, kurią pažinimas, kaip motyvų terpė, daro ne pačiai valiai, o jos pasireiškimui poelgiais, nulemia ir svarbiausią skirtumą tarp žmonių ir gyvulių veiksmų, nes skiriasi žmonėms ir gyvuliams būdingas sugebėjimas pažinti. Gyvuliai turi tik stebimuosius vaizdinius, o žmogus proto dėka – ir abstrakčius vaizdinius, sąvokas. Nors gyvulys ir žmogus vienodai būtinai sąlygojami motyvų, vis dėlto žmogus prieš gyvulį turi tą pranašumą, kad jis gali nevaržomai *pasirinkti*

sprendimus. Ši galimybė dažnai buvo net laikoma valios laisve konkrečiuose poelgiuose, nors iš tikrųjų tai yra ne kas kita, kaip galimybė visiškai įveikti konfliktą tarp kelių motyvų, iš kurių pats stipriausias po to būtinai nugali. Kaip tik todėl motyvai turėjo įgyti abstrakčių minčių pavidalą, nes tik jų dėka įmanomas tikras apmąstymas, t.y. prieštaraujančių elgsenos pagrindų svarstymas. Gyvulys gali rinktis tik vieną iš akivaizdžių motyvų; todėl jis ir apribotas siaura akivaizdaus, stebimojo suvokimo sritimi. Štai kodėl valios sąlygotumo motyvu būtinybė, prilygstanti priežastiniam būtinumui, gali akivaizdžiai ir tiesiogiai reikštis tik gyvuliuose, nes šiuo atveju ir stebėtojas betarpiškai mato tiek motyvus, tiek jų padarinius. Tuo tarpu žmoguje motyvai beveik visada yra abstraktūs vaizdiniai, stebėtojui nematomi; ir net pačiam veikėjui jų poveikio būtinumas paslėptas už jų tarpusavio konflikto. Juk tik in abstracto keletas vaizdinių – sprendinių ir išprotavimų grandinių pavidalu – gali būti sąmonėje vienas šalia kito, o po to veikti vienas prieš kitą nepriklausomai nuo jokios laiko apibrėžties, kol pats stipriausias neįveiks likusiųjų ir nenulems valios. Tai ir yra nevaržoma galimybė *pasirinkti sprendimus,* arba sugebėjimas svarstyti, kuriuo žmogus pranoksta gyvulį ir dėl kurio jam buvo priskirta valios laisvė, tariant, kad jo valiojimas yra paprasčiausias intelekto operacijų rezultatas, nenulemtas jokio apibrėžto polinkio kaip pagrindo. Tuo tarpu iš tikrųjų motyvacija veikia tik tiek, kiek ją sąlygoja tam tikras žmogaus polinkis, kaip motyvacijos pagrindas; šis polinkis žmoguje yra individualus, t.y. sudaro jo charakterį. Šio svarstymo sugebėjimo ir iš jo kylančio skirtumo tarp žmogiškos ir gyvuliškos savivalės išsamesnį nagrinėjimą galima rasti *Abiejose pamatinėse etikos problemose (Beiden Grundproblemen der Ethik,* 1. Auflage, S. 35 f.f.), – šį traktatą aš ir nurodau. Beje, šitas žmogaus sugebėjimas svarstyti priskirtinas ir prie tų dalykų, kurie jo egzistenciją daro daug skausmingesnę

negu gyvulio. O ir apskritai patys didžiausi mūsų skausmai nulemti ne dabarties, ne stebimųjų vaizdinių arba betarpiško jausmo, bet proto, abstrakčių sąvokų, kankinančių minčių, kurių visai neturi gyvulys, gyvenantis tik dabartyje, vadinasi, pavydėtinai nerūpestingai.

Aptarta žmogaus sugebėjimo svarstyti priklausomybė nuo sugebėjimo mąstyti in abstracto, vadinasi, ir nuo sugebėjimo spręsti bei protauti, veikiausiai ir paskatino tiek Kartezijų, tiek Spinozą valios sprendimus prilyginti sugebėjimui teigti ir neigti (sprendimo sugebėjimas), ir iš to Kartezijus padarė išvadą, kad valia, jo požiūriu indiferentiškai laisva, atsakinga ir už bet kokią teorinę klaidą. Spinoza, priešingai, tvirtino, kad valią motyvai nulemia taip pat būtinai, kaip sprendinį – pagrindimai.* Beje, pastarasis požiūris yra teisingas, tačiau teisingas kaip teisinga išvada iš klaidingų prielaidų.

Nurodytasis skirtumas tarp būdų, kuriais gyvulys ir žmogus sąlygojami motyvų, turi labai didelę įtaką tiek gyvulio, tiek žmogaus esmei, ir labiausiai nulemia gilų ir akivaizdų jų egzistencijos skirtumą. Gyvuliui motyvas visada yra stebimasis vaizdinys, o žmogus stengiasi šią motyvacijos rūšį visiškai pašalinti ir likti pavaldus tik abstraktiems vaizdiniams; šitaip jis su didžiausia galima nauda remiasi savo proto pranašumu ir, nepriklausydamas nuo dabarties akimirkos, nesirenka ir nevengia trumpalaikio pasitenkinimo ar skausmo, o apmąsto vieno ir kito padarinius. Išskyrus tik visai nereikšmingus poelgius, dažniausiai mus veikia abstraktūs, mintiniai motyvai, o ne dabarties įspūdžiai. Štai kodėl kiekvienas konkretus praradimas šią akimirką mums pakankamai lengvas, o atsižadėjimas baisiai sunkus: juk pirmasis apima tik trumpalaikę dabartį, o antrasis nukreiptas į ateitį, ir todėl apima nesuskaičiuojamus nepriteklius, kurių

* Cartesius: *Meditationes de prima philosophia,* 4. – Spinoza: *Ethica,* prop. 48 et 49, cet.

ekvivalentas jis yra. Todėl tiek mūsų skausmo, tiek ir džiaugsmo priežastis dažniausiai glūdi ne realioje dabartyje, o tik abstrakčiose mintyse. Kaip tik jos dažnai mus prislegia lyg nepakeliama našta, jos sukelia kančias, palyginti su kuriomis visos gyvulinio pasaulio kančios yra labai nežymios, nes tos kančios mums dažnai užgožia net fizinį skausmą. O būna ir taip, kad, patirdami stiprias dvasines kančias, mes stengiamės sukelti sau fizinę kančią, kad nuo pirmųjų nukreiptume dėmesį prie antrosios. Štai kodėl, apimti didelio dvasinio skausmo, mes raunamės plaukus, mušamės į krūtinę, draskomės veidą, voliojamės ant žemės. Visa tai iš esmės yra tik prievartinės priemonės, turinčios mus atitraukti nuo nepakeliamai sunkios minties. Kaip tik dėl to, kad dvasinis skausmas, būdamas daug stipresnis, mus daro nejautrius fiziniam skausmui, žmogui, nugrimzdusiam į neviltį arba išsekintam liguistos melancholijos, labai lengva ryžtis savižudybei, net jei anksčiau, jausdamasis normaliai, jis drebėtų vien pagalvojęs apie tai. Lygiai taip pat rūpestis ir aistra, taigi minčių žaismas, dažniau ir labiau išsekina kūną negu fiziniai sunkumai. Todėl Epiktetas teisingai sako: Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta) [Žmones sukrečia ne patys dalykai, o nuomonės apie tuos dalykus[22]; *Enchiridion*] (5) ir Seneka: „Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus" [Esama daugiau dalykų, kurie mus gąsdina, negu tokių, kurie mus slegia, ir mes dažniau kenčiame vaizduotėje, o ne tikrovėje] (*Epistulae* [13, 4]). Ir Eulenspiegelis labai taikliai išjuokė žmogaus prigimtį, kai jis, lipdamas į kalną, juokėsi, o leisdamasis žemyn, verkė. Net užsigavę vaikai dažnai verkia ne dėl skausmo, o dėl minties apie jį, sukeliamos kitų žmonių užuojautos. Tokie žymūs žmogaus ir gyvulio elgsenos ir kentėjimo skirtumai kyla iš žmogiškojo ir gyvuliško pažinimo

būdų skirtumo. Be to, aiškaus ir apibrėžto individualaus charakterio, žmogų labiausiai skiriančio nuo gyvulio, kuris pasižymi beveik tik rūšiniu charakteriu, iškilimas irgi nulemtas vieno iš kelių motyvų pasirinkimo, įmanomo tik abstrakčių sąvokų dėka. Juk tik po išankstinio pasirinkimo skirtingų individų priimti skirtingi sprendimai yra jų individualaus charakterio ženklai; o šis charakteris kiekvieno kitoks. Tuo tarpu gyvulio veiksmai priklauso tik nuo to, ar esama, ar nesama įspūdžio, ir dar su sąlyga, kad šitoks įspūdis apskritai yra motyvas tai rūšiai, kuriai priklauso gyvulys. Todėl žmoguje tik sprendimas, o ne paprastas noras yra tikrasis jo charakterio ženklas tiek jam pačiam, tiek kitiems. O sprendimas tampa žinomas tik per veiksmą – tiek jam pačiam, tiek ir kitiems. Noras yra tik būtinas konkretaus įspūdžio padarinys, nesvarbu, ar tas įspūdis yra išorinis dirgiklis, ar vidinė trumpalaikė nuotaika; todėl noras yra toks pat betarpiškai būtinas ir nemąstantis kaip ir gyvulių veiksmai; todėl noras, kaip ir tie veiksmai, išreiškia tik rūšinį charakterį, o ne individualų, t.y. nurodo tik tai, ką sugeba *žmogus apskritai*, o ne tai, ką sugeba šį norą jaučiantis *individas*. Kadangi poelgis, kaip žmogaus veiksmas, visada reikalauja tam tikro apmąstymo ir kadangi žmogus paprastai valdo savąjį protą, taigi yra apdairus, t.y. sprendžia pagal apgalvotus, abstrakčius motyvus, tai tik poelgis yra žmogaus elgesio protu suvokiamos maksimos išraiška, jo vidinio valiojimo rezultatas ir yra tarsi kokia raidė iš žodžio, apibūdinančio jo empirinį charakterį, kuris pats yra tik jo protu suvokiamo charakterio išraiška laike. Todėl esant normaliai dvasios būsenai tik poelgiai kamuoja sąžinę, o ne norai ir mintys. Juk tik mūsų poelgiai yra mūsų valios veidrodis. Anksčiau minėti visai neapgalvoti ir aklo afekto sukelti poelgiai kažkiek yra tam tikras vidurys tarp paprasto noro ir sprendimo: todėl nuoširdi atgaila, kuri tačiau irgi pasireiškia veiksmu, gali juos nutrinti kaip nevykusį štrichą

nuo mūsų valios paveikslo; paveikslo, kuris yra mūsų gyvenimo kelias. Beje, kaip neįprastą palyginimą čia galima įterpti pastabą, kad santykis tarp noro ir poelgio visai atsitiktinai, bet tiksliai analogiškas santykiui tarp elektros iškrovos ir elektros sankaupos.

Apmąstę valios laisvę ir su ja susijusius dalykus, mes matome, kad nors valia pati savaime ir už reiškinio gali būti pavadinta laisva ir net visagale, vis dėlto savo atskiruose, pažinimo nušviestuose pasireiškimuose, t.y. žmonėse ir gyvuliuose, ji nulemta motyvų, į kuriuos charakteris kiekvienu konkrečiu atveju reaguoja visada vienodai, dėsningai ir būtinai. Mes matome, kad žmogus pridėtinio abstraktaus arba protinio pažinimo dėka turi prieš gyvulį tą pranašumą, kad jis gali *pasirinkti sprendimus,* tačiau dėl to yra motyvų konflikto arena ir neišsivaduoja iš jų viešpatavimo. Todėl, nors sprendimų pasirinkimas ir sąlygoja visapusiško individualaus charakterio pasireiškimo galimybę, tačiau jokiu būdu netraktuotinas kaip konkretaus valiojimo laisvė, t.y. nepriklausomybė nuo priežastingumo dėsnio, kurio būtinumas žmogų apima taip pat, kaip ir bet kokį kitą reiškinį. Vadinasi, skirtumas, kurį protas ar sąvokinis pažinimas nustato tarp žmogiško ir gyvuliško valiojimo, galioja iki nurodyto taško, bet ne toliau. Tačiau toks visiškai ypatingas, gyvulių pasaulyje neįmanomas žmogaus valios fenomenas gali atsirasti tada, kai žmogus atsisako bet kokio pagrindo principui pavaldaus pavienių daiktų kaip tokių pažinimo ir, pažindamas idėjas, įsismelkia į principium individuationis; todėl pasidaro įmanomas realus valios kaip daikto savaime tikros laisvės pasirodymas, dėl kurio reiškinys patenka į tam tikrą prieštaravimą sau pačiam, išreiškiamą žodžiu *savineiga,* ir galiausiai net sunaikina savo esybės būtį-savaime – tas autentiškas ir vienintelis tiesioginis valios -savaime laisvės pasirodymas ir reiškinyje čia dar negali

būti aiškiai aprašytas, tačiau mūsų apmąstymo objektu taps pačioje pabaigoje.

Tačiau dabar, kai šiais apmąstymais mes išsiaiškinome, kad empirinis charakteris, kuris yra tik nelaikiško, protu suvokiamo charakterio išsiskleidimas, nekinta; kai mums paaiškėjo būtinybė, nulemianti tai, kad iš charakterio sąlyčio su motyvais kyla poelgiai, pirmiausia turime saugotis išvados, kuri čia gali būti lengvai padaryta ir kuri skatina smerktinus poelgius. Kadangi mūsų charakteris traktuotinas kaip nelaikiško, vadinasi, nedalaus ir nekintančio valios akto arba protu suvokiamo charakterio išsiskleidimas laike, o protu suvokiamas charakteris nuolat apibrėžia visa, kas esminga mumyse, t.y. mūsų gyvenimo eigos etinį turinį, ir nulemia tai, kad tas turinys turi pasirodyti protu suvokiamo charakterio pasireiškime, empiriniame charakteryje, tuo tarpu tik neesmingoji šio pasireiškimo dalis, išorinis mūsų gyvenimo eigos pavidalas, priklauso nuo tų formų, kuriomis pasirodo motyvai, – tai galima prieiti išvadą, kad stengtis pagerinti savo charakterį arba kovoti su piktų polinkių galia yra bergždžias dalykas ir kad todėl protingiau nusileisti tam, kas neišvengiama, ir pasiduoti kiekvienam polinkiui, nors ir piktam. Tačiau toks požiūris visai panašus į neišvengiamo likimo teoriją ir į iš jos kildinamą išvadą, kuri vadinama ἀργὸς λόγος [tingus protas], o naujaisiais laikais – turkų tikyba. Teisingą šios išvados paneigimą, priskiriamą Chrisipui, Ciceronas pateikia knygoje *De fato*, cap. 12, 28.

Nors ir galima manyti, kad visa nepermaldaujamai nulemta likimo, tačiau visa tai vyksta tik per priežasčių grandinę. Todėl nė vienu atveju negali būti taip, kad padarinys atsirastų be savosios priežasties. Vadinasi, įvykis nulemtas ne pats savaime, o kaip ankstesnių priežasčių padarinys, vadinasi, likimas lemia ne tik padarinį, bet ir tas priežastis, kurių padariniu jam lemta būti. Todėl, jeigu

nesama priežasčių, tai, be abejonės, nesama ir padarinio. Ir priežastys, ir padarinys sąlygoti likimo, bet tai mes visada sužinome tik vėliau.

Kaip įvykiai visada atitinka likimą, t.y. begalinę priežasčių sankabą, taip ir mūsų poelgiai visada atitinka mūsiškį protu suvokiamą charakterį. Tačiau kaip mes iš anksto nežinome pirmosios, taip mums neduota apriorinė įžvalga į pastarąjį; tik a posteriori, patyrimu, mes išmokstame pažinti tiek kitus, tiek ir save. Jei protu suvokiamas charakteris yra toks, kad gerą sprendimą mes galime priimti tik po ilgos kovos su piktu polinkiu, tai ši kova turi vykti, ir reikia laukti, kol ji pasibaigs. Mintis apie charakterio nekintamumą, apie vientisumą šaltinio, iš kurio kyla visi mūsų poelgiai, neturi mūsų skatinti į vieną arba į kitą pusę užbėgti už akių charakterio sprendimui. Iš šio sprendimo mes matysime, kokie esame, ir atsispindėsime savo veiksmų veidrodyje. Kaip tik tuo paaiškinami tie pasitenkinimo ar graužaties jausmai, su kuriais mes žvelgiame į nueitą gyvenimo kelią. Abu šie jausmai kyla ne iš to, kad tie praeities veiksmai vis dar egzistuotų; jie jau buvo, jų nebėra ir dabar jie yra niekas. Tačiau jų didžiulė svarba mums kyla iš jų reikšmės; ji kyla iš to, kad šitie veiksmai yra charakterio atspaudas, valios veidrodis, į kurį žvelgdami, mes pažįstame mūsiškį gilųjį Aš, mūsų valios branduolį. Vadinasi, dėl to, kad mes šitai patiriame ne iš anksto, o vėliau, mums ir dera siekti bei grumtis laike, kad paveikslas, kurį mes sukuriame savo veiksmais, išeitų toks, kad jo vaizdas pagal galimybę mus nuramintų, o ne baugintų. Bet tokios ramybės ar graužaties reikšmė, kaip jau sakyta, bus apmąstyta toliau. O čia dar reikia pateikti tokius savarankiškus samprotavimus.

Be protu suvokiamo ir empirinio charakterio, dar reikia paminėti trečią, nuo jųdviejų besiskiriantį, *įgytą charakterį*, kuris susiklosto tik ilgainiui per sandūrą su pasauliu. Būtent apie jį kalbama tada, kai giriama, kad žmogus turi charakterį,

arba peikiama, kad jis be charakterio. Galima manyti, kad, kadangi empirinis charakteris, kaip protu suvokiamo charakterio pasireiškimas, yra nekintantis ir, kaip kiekvienas gamtos reiškinys, yra savaime nuoseklus, tai ir žmogus dėl tos pačios priežasties visada turi būti vienodas ir nuoseklus, ir todėl jam nereikia dirbtinai susikurti charakterį patyrimu ir apmąstymu. Tačiau iš tikrųjų yra kitaip, ir nors žmogus visada yra toks pat, bet jis ne visada supranta patį save; dažnai jis nepažįsta savęs, kol nepasiekia bent kiek autentiškos savižinos. Empirinis charakteris, kaip paprastas gamtinis instinktas, savaime nėra protingas, ir protas net trukdo jam reikštis juo labiau, juo daugiau apdairumo ir mąstymo galios tas žmogus turi. Juk apdairumas ir mąstymo galia visada parodo, kas pridera *žmogui apskritai,* kaip rūšiniam charakteriui, ir kas jam įmanoma tiek valiojimo, tiek veikimo srityse. Šitaip jam apsunkinama įžvalga į tai, ko jis dėl savo individualumo iš visų tų dalykų nori ir ką gali. Jis jaučiasi turįs visų, pačių įvairiausių žmogaus siekių ir galių užuomazgas, tačiau skirtingas jų laipsnis jo individualybėje netampa jam aiškus be patyrimo. Ir net jeigu jis pasirenka kaip tik tuos siekius, kurie geriausiai atitinka jo charakterį, tai vis dėlto jis jaučia (ypač atskirais momentais ir būdamas apimtas tam tikrų nuotaikų) polinkį visai priešingiems siekiams, kurie su anais siekiais nesuderinami ir kurie turi būti visai nuslopinti, jei jis nori netrikdomai atsiduoti aniems, pirmiesiems siekiams. Juk kaip mūsiškis fizinis žemiškasis kelias visada sudaro tik liniją, o ne plokštumą, taip ir gyvenime, norėdami pagauti ir turėti vieną dalyką, mes turime atsisakyti daugybės kitų ir neliesti to, kas guli dešinėje ir kairėje. O jeigu mes negalime tam ryžtis, jeigu, kaip vaikai mugėje, griebiame viską, kas tik pasitaiko pakeliui, tada tai yra klaidingas noras mūsų kelio liniją paversti plokštuma; tada mes judame zigzagais, klaidžiojame tai šen, tai ten ir nieko nepasiekiame. Arba,

pasinaudojus kitu palyginimu: kaip, pagal Hobbeso teisės mokslą, kiekvienas iš pradžių turi teisę į kiekvieną daiktą, bet į jokį daiktą neturi išskirtinės teisės, kurią pavienių daiktų atžvilgiu jis gali įgyti, tik atsisakydamas savo teisės į visus kitus daiktus, o kiti tuo tarpu taip pat elgiasi jo pasirinkto daikto atžvilgiu, lygiai taip būna ir gyvenime, kur mes galime rimtai ir sėkmingai įgyvendinti kokį nors konkretų siekį – ar tai būtų malonumo, šlovės, turto, mokslo, meno, ar dorybės siekis – tik tada, kai atsisakome visų tam siekiui nebūtinų pretenzijų, taigi atsisakome viso kito. Todėl vien tik noro ir sugebėjimo pačių savaime dar nepakanka, ir žmogus dar turi *žinoti,* ko jis nori, ir *žinoti,* ką jis gali; tik šitaip jis parodys charakterį ir tik tada jis gali padaryti kažką tikra. O kol jis to nepasiekia, tol, nepaisant empiriniam charakteriui būdingo nuoseklumo, jis neturi charakterio, ir nors apskritai, stumiamas savojo demono, turi likti sau ištikimas ir nueiti savąjį kelią, vis dėlto jis nubrėš ne tiesią, o vingiuotą, nelygią liniją, svyruos, atsitraukinės, sugrįžinės, pasmerks save graužačiai ir skausmui. Ir visa tai todėl, kad prieš save – stambiu planu ar smulkmeniškai – jis mato tiek daug to, kas pasiekiama ir įmanoma žmogui, bet nežino, kas iš viso to tinka tik jam, ką jis gali realizuoti ir net kas jam patinka. Todėl jis pavydės kai kuriems žmonėms jų padėties ir aplinkybių, kurios iš tikrųjų atitinka tik jų charakterį, o ne jo paties; ir jei jis patektų į jų vietą, jaustųsi nelaimingas, o gal net nepajėgtų išgyventi. Juk kaip žuviai gera tik vandenyje, paukščiui tik ore, kurmiui po žeme, taip ir kiekvienam žmogui gera tik jam tinkančioje atmosferoje. Štai, pavyzdžiui, ne kiekvienas gali kvėpuoti dvaro oru. Visa tai nepakankamai gerai suprasdamas, koks nors žmogus imsis visokiausių nevykusių bandymų, atskirais atvejais prievartaus savo charakterį, o galiausiai vis tiek turės jam vėl paklusti. O tai, ką jis taip sunkiai pasieks, prieštaraudamas savo prigimčiai, nesuteiks

jam jokio pasitenkinimo. Tai, ką jis šitaip išmoks, liks negyva. Ir netgi etiniu požiūriu poelgis, kilęs ne iš gryno, tiesioginio potraukio, o iš sąvokos, iš dogmos, jo charakteriui pernelyg kilnus, vėliau sukels egoistinę graužatį ir todėl praras bet kokią vertę net jo paties akyse. Velle non discitur. Kaip svetimo charakterio kietumą mes suvokiame tik patyrimu, o iki tol vaikiškai tikime, kad logiški įtikinėjimai, prašymai ir maldavimai, pavyzdys ir kilniaširdiškumas kiekvieną gali paskatinti išsižadėti savo būdo, pakeisti savo elgseną, nukrypti nuo savojo mąstymo stiliaus ar net išplėsti savo sugebėjimų skalę, lygiai taip pat mums būna ir mūsų pačių atžvilgiu. Tik iš patyrimo mes turime sužinoti, ko norime ir ką galime, o iki tol šito nežinome, esame be charakterio, ir dažnai sunkių išorinių smūgių turime būti atbloškiami į savo tikrąjį kelią. Bet jei pagaliau mes tai sužinojome, tada pasiekėme tai, kas paprastai vadinama charakteriu, t.y. *įgytą charakterį*.* Taigi pastarasis yra ne kas kita, kaip galimas tobuliausias savosios individualybės pažinimas; tai yra abstraktus, vadinasi, aiškus savojo empirinio charakterio nekintančių savybių žinojimas, dvasios ir kūno galių masto ir krypties, t.y. visų savosios individualybės privalumų ir silpnybių žinojimas. Jis duoda mums galimybę dabar jau apdairiai ir metodiškai įgyvendinti tą kartą ir visiems laikams nekintantį savojo asmens vaidmenį, kurį anksčiau mes įgyvendindavome netvarkingai, ir vadovaujantis tvirtomis sąvokomis užlipdyti jo plyšius, atsiradusius dėl kaprizų ir silpnybių. Savąją elgseną, ir šiaip jau būtiną dėl mūsiškės individualios prigimties, dabar mes grindžiame aiškiai suvoktomis ir nuolat galiojančiomis maksimomis, kuriomis vadovaudamiesi savo elgseną realizuojame taip apdairiai, tarsi ji būtų išmokta, ir šitai pasiekus mūsų niekada neišmuša iš vėžių trumpalaikės nuotaikos įtaka arba akimirkos įspūdis, mūsų netrikdo kartėlis arba džiaugsmas, sukeltas kokios nors mūsų kelyje pasitaikančios smulkmenos, ir mes einame

nedvejodami, nesvyruodami, nebūdami nenuoseklūs. Dabar jau mes, tarsi kokie naujokai, nebelūkuriuosime, nebebandysime, nebeklaidžiosime tam, kad pamatytume, ko mes iš tikrųjų norime ir ką mes galime; dabar mes tai žinome kartą ir visam laikui, ir kiekvienąsyk renkantis mums pakanka tik pritaikyti visuotinius principus pavieniams atvejams, kad tuojau pat priimtume sprendimą. Mes pažįstame savąją valią kaip visumą ir todėl nesileisime, kad kokia nors nuotaika ar išorinis spaudimas atskirais atvejais mus spirtų priimti jai apskritai prieštaraujančius sprendimus. Lygiai taip pat mes žinome savo galių ir savo silpnybių pobūdį ir mastą, ir šitaip apsisaugome nuo daugelio skausmų. Juk iš tikrųjų nesama jokio kito pasitenkinimo, išskyrus tą, kurį patiriame naudodamiesi savo galiomis ir jas jausdami; o didžiausias skausmas – suvokti savo galių stoką ten, kur jų reikia. Jei tik mes suradome, kur glūdi mūsų jėga ir mūsų silpnybė, tada sieksime visaip panaudoti ir išvystyti savuosius išskirtinius prigimtinius polinkius ir visada kreipsimės ten, kur jie tinka ir yra vertingi, bet ryžtingai ir susivaldydami vengsime tokių siekių, kuriems mes iš prigimties beveik neturime polinkių; mes saugosimės imtis to, kas mums negali pavykti. Tik tas, kuris šitai pasiekė, visada ir visiškai sąmoningai liks savimi pačiu ir niekuomet pats, kiek tai nuo jo priklauso, nepateks į keblią padėtį, nes jis visada žinojo, ko gali iš savęs tikėtis. Jei šitaip mes tobulai pažinsime savo stipriąsias ir silpnąsias puses, tai ir nesistengsime rodyti sugebėjimų, kurių neturime; mes nežaisime netikromis kortomis, nes šitoks akių dūmimas galiausiai nepasieks savo tikslo. Kadangi visas žmogus yra tik valios pasireiškimas, tai negali būti nieko klaidingesnio kaip, remiantis refleksija, trokšti būti kažkuo kitu, nei esama iš tikrųjų; juk šitaip valia tiesiogiai prieštarauja sau pačiai. Svetimų bruožų ir ypatumų mėgdžiojimas daug gėdingesnis

už svetimų drabužių dėvėjimą, nes tai reiškia pasirašyti nuosprendį savajam vertingumui. Pažinti savuosius polinkius, įvairiausius sugebėjimus ir jų nekintančias ribas šiuo požiūriu yra tikriausias kelias, kuriuo einant galima pasiekti didžiausio pasitenkinimo savimi. Juk vidiniame pasaulyje galioja tos pačios taisyklės kaip ir išoriniame, būtent: nėra mums jokios didesnės paguodos negu visiškas įsitikinimas neįveikiamu būtinumu. Mus ne taip kankina ištikusi nelaimė, kaip mintis apie priemones, kurių dėka buvo galima jos išvengti. Štai kodėl niekas taip veiksmingai mūsų nenuramina, kaip požiūris į tai, kas atsitiko, iš būtinybės pozicijų. Iš šio taško visi atsitiktinumai pasirodo kaip viešpataujančio likimo įrankiai, ir mes pripažįstame, kad ištikęs blogis neišvengiamai sukeltas vidinių ir išorinių aplinkybių konflikto, tad išpažįstame fatalizmą. Iš tikrųjų mes sielvartaujame ir šėlstame tik tol, kol dar tikimės šitaip paveikti kitus arba pačius save paskatinti neįmanomoms pastangoms. Bet ir vaikai, ir suaugę labai lengvai nusiramina, kai tik aiškiai supranta, kad jau visai nieko nebeįmanoma pakeisti:

> Θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκῃ.
> (Animo in pectoribus nostro domito necessitate.)
>
> [...Pyktį užgniaužiam širdy išdidžioj, kai reikalas verčia[23].
> Homer: *Ilias*, 18, 113]

Mes panašūs į pagautus dramblius, kurie daug dienų baisingai siautėja ir kovoja, kol nepamato, kad tai beprasmiška, ir tada, visiems laikams sutramdyti, staiga ir ramiai leidžiasi ant savo sprando uždėti jungą. Mes esame kaip tas karalius Dovydas, kuris, kol jo sūnus dar buvo gyvas, nepaliaudamas siuntė Jehovai savo maldas ir grąžė rankas iš nevilties; tačiau, kai tik sūnus mirė, jis daugiau apie

jį nebegalvojo. Štai kodėl nesuskaičiuojamos nuolatinės bėdos, tokios kaip luošumas, skurdas, niekinga padėtis visuomenėje, negražumas, bjaurus būstas daugelio pakeliamos visai abejingai ir net nebejaučiamos, kaip užgijusios žaizdos. Ir visa tai tik todėl, kad tokie žmonės žino, jog išorinė ar vidinė būtinybė nebeleidžia viltis ką nors pakeisti, tuo tarpu laimingesnieji neįsivaizduoja, kaip įmanoma visa tai pakelti. Niekas taip tvirtai nesutaiko tiek su išorine, tiek su vidine būtinybe, kaip aiškus jos supratimas. Jei mes kartą ir visam laikui aiškiai suvokėme tiek savąsias geras savybes ir stipriąsias puses, tiek savuosius trūkumus ir silpnybes, jei mes sau iškėlėme jas atitinkantį tikslą ir atsižadėjome to, kas nepasiekiama, tai šitai mus tikriausiai – kiek tai leidžia mūsų individualybė – apsaugos nuo visų karčiausios kančios, nepasitenkinimo savimi, kuris yra neišvengiamas savosios individualybės nesupratimo, melagingos puikybės ir iš jos kylančio pasipūtimo padarinys. Karčiai rekomenduojamos savižinos temai puikiai tinka Ovidijaus eilės:

Optimus ille animi vindex laedentia pectus
Vincula qui rupit dedoluitque semel.

[Geriausias pagalbininkas sielai tas, kuris
kankinančias grandines,
Kaustančias širdį, sudaužo visiems laikams.
Remedia amoris, 293]

Tiek apie *įgytą charakterį*, kuris, tiesa, yra svarbus ne tiek etikai tiesiogine šio žodžio prasme, kiek gyvenimui pasaulyje. Tačiau kaip trečias charakterio tipas jis buvo aptartas ir susietas su protu suvokiamo ir empirinio charakterio aptartimi. O šiek tiek išsamiau panagrinėti abu pastaruosius mes privalėjome tam, kad parodytume, kaip

valia visomis savo apraiškomis pavaldi būtinybei, nors tuo tarpu pati savaime ji gali būti pavadinta laisva ir net visagale.

§ 56

Toji laisvė, toji visagalybė, kurios apraiška ir atspaudas yra visas regimasis pasaulis, jos pasireiškimas, laipsniškai besivystantis pagal dėsnius, kylančius iš pažinimo formos, toji laisvė gali pasirodyti dar ir kitaip, ir kaip tik ten, kur jos pilnatviškiausiame pasireiškime atsiskleidžia visiškai adekvatus jos pačios esmės pažinimas. Taigi arba čia, mąstymo ir savimonės viršūnėje, ji nori to paties, ko norėjo aklai ir savęs nepažindama, ir tada pažinimas tiek atskirais atvejais, tiek apskritai jai visuomet lieka *motyvas;* arba priešingai, tas pažinimas jai tampa *kvietyvu,* kuris nuramina ir sunaikina bet kokį valiojimą. Tai ir yra anksčiau bendrais bruožais jau aptartas valios gyventi teigimas ir neigimas. Individo veiklos atžvilgiu būdamas bendras, o ne pavienis valios pasireiškimas, jis netrikdo ir nemodifikuoja charakterio raidos ir nepasireiškia per atskirus veiksmus. Vis labiau sustiprindamas visos ankstesnės elgsenos pasireiškimą, arba priešingai, jį įveikdamas, jis gyvastingai išreiškia tą maksimą, kurią dabar, remdamasi pažinimu, laisvai pasirinko valia.

Aiškesnis visų šių minčių išskleidimas, sudarantis svarbiausią šios paskutinės knygos temą, jau šiek tiek palengvintas ir parengtas ankstesnių apmąstymų apie laisvę, būtinybę ir charakterį. Bet jis taps dar aiškesnis po to, kai mes, tuos apmąstymus vėl atidėję į šalį, visų pirma apmąstysime patį gyvenimą, kuriam būdingas norėjimas ar nenorėjimas yra didysis klausimas. Šiam tikslui mes pasistengsime apskritai sužinoti, kas iš tikrųjų atsitinka pačiai valiai (kuri juk visur yra giliausioji to gyvenimo esmė), kai ji teigia save, kiek ir kaip ši savitaiga ją patenkina ir ar apskritai gali ją patenkinti. Trumpai tariant, aiškinsimės,

kas turi būti laikoma bendriausia ir esmingiausia valios būsena šiame pasaulyje, kuris yra jos nuosavybė ir visais atžvilgiais jai priklauso.

Pirmiausia aš norėčiau, kad čia būtų prisimintos tos pastabos, kuriomis aš užbaigiau antrąją knygą ir kurių dingstis buvo ten keltas klausimas apie valios tikslą ir objektą. Užuot atsakę į šį klausimą, mes aiškiai pamatėme, kad valia visose savo pasireiškimo pakopose, nuo pačios žemiausios iki pačios aukščiausios, visiškai neturi kokio nors galutinio tikslo ar objekto, nuolat siekia, nes siekimas yra vienintelė jos esmė. Šis siekimas nesibaigia kokiu nors pasiektu tikslu ir todėl neatveda prie galutinio pasitenkinimo, o gali būti tik sulaikytas kokios nors kliūties, bet savaime yra begalinis. Mes tai matėme, pažvelgę į paprasčiausią iš visų gamtos reiškinių, sunkį; jis nenustoja siekti ir veržtis prie netįsaus centro, kurį pasiekęs susinaikintų – ir jis pats, ir materija; jis nenustotų veržtis, net jeigu visa visata susispaustų į vieną luitą. Tą patį regime stebėdami kitus paprastus gamtos reiškinius: kietas kūnas, išsilydydamas ar ištirpdamas, siekia skystos būsenos, kur išsilaisvina jo cheminės jėgos: stingulys yra jų kalėjimas, kuriame jas laiko šaltis. Skystis siekia dujinio pavidalo, į kurį jis tuojau pat pereina, kai tik išsilaisvina nuo bet kokio spaudimo. Nesama nė vieno kūno be giminystės, t.y. be siekio arba be geidulio ir troškimo, kaip pasakytų Jacobas Böhme. Elektra savąjį vidinį susidvejinimą plečia į begalybę, nors žemės rutulio masė ir slopina jos veikimą. Galvanizmas, kol neišsieikvoja rūgštis, irgi yra betikslis, nuolat atsinaujinantis susidvejinimo ir susitaikymo aktas. Toks pat nerimastingas, niekada nepatenkintas siekimas yra augalo gyvenimas, tas nuolatinis judėjimas per nuolat kylančias formas, kol galutinis taškas, sėkla, vėl netaps išeities tašku. Ir šitaip kartojamasi iki begalybės: niekur nesama tikslo, niekur nesama galutinio pasitenkinimo, niekur nesama atokvėpio. O dar prisiminkime

iš antrosios knygos, kad įvairios gamtos jėgos ir organinės formos mėgina paveržti viena iš kitos tą materiją, per kurią jos siekia pasireikšti, nes kiekvienas dalykas turi tik tai, kas atimta iš kito. Šitaip palaikoma nuolatinė kova dėl gyvybės ir mirties, ir kaip tik iš jos labiausiai ir kyla tas pasipriešinimas, dėl kurio tas siekimas, sudarantis giliausią kiekvieno daikto esmę, yra visur stabdomas, bergždžiai smelkiasi toliau, bet negali nusikratyti savo esmės, kankinasi, kol konkretus reiškinys nežūva, o tada jo vietą ir materiją godžiai užgrobia kiti reiškiniai.

Šitą siekimą, sudarantį kiekvieno daikto branduolį ir būtį-savaime, mes jau seniai pripažinome esant tuo, kas mumyse, kur jis pasirodo aiškiausiai, tobuliausios sąmonės šviesoje, vadinama *valia*. Šiuo atveju tą jos trikdymą, kurį ji patiria dėl kliūties, iškylančios tarp jos ir konkretaus jos tikslo, mes vadiname *kančia;* priešingai, tikslo pasiekimas vadinamas *pasitenkinimu,* gerove, laime. Šiuos pavadinimus mes galime pritaikyti ir anksčiau minėtiems, tam tikru mastu silpnesniems, o iš esmės tapatiems nesąmoningo pasaulio reiškiniams. Šitaip į juos žvelgdami, matome, kad jie apimti nuolatinės kančios ir nuolat nelaimingi. Juk bet koks siekimas kyla iš stokos, iš nepasitenkinimo savąja padėtimi, vadinasi, kol nėra patenkintas, yra kančia. Tačiau joks patenkinimas nėra ilgalaikis; priešingai, jis visada yra tik naujo siekimo išeities taškas. Mes matome, kad siekimas visokeriopai trikdomas, kad jam visur priešinamasi; vadinasi, jis visada pasirodo kaip kančia. Nesama galutinio siekimo tikslo, vadinasi, nesama kančios saiko ir tikslo.

Tačiau tai, ką nesąmoningoje gamtoje mes atskleidžiame tik akylu dėmesingumu ir dėdami pastangas, prieš mus kuo aiškiausiai iškyla sąmoningoje gamtoje, gyvuliniame gyvenime, kurio nuolatinę kančią nesunku parodyti. Tačiau nesustodami prie šios tarpinės pakopos, mes norime kreiptis ten, kur, skaidriausio pažinimo šviesoje, viskas pasirodo

aiškiausiai: tai žmogaus gyvenimas. Juk juo aiškiau pasireiškia valia, juo labiau tampa akivaizdi ir kančia. Augalas dar neturi jokio jautrumo, vadinasi, jis nejaučia ir skausmo. Tam tikras labai silpnas kančios laipsnis būdingas žemesniesiems gyvūnams, infuzorijoms ir radiarijoms. Net vabzdžių sugebėjimas justi ir kentėti dar ribotas. Tik kartu su tobula stuburinių gyvulių nervų sistema jis pasiekia aukštą laipsnį ir tampa vis didesnis, proporcingai intelekto išsivystymo laipsniui. Taigi tiek, kiek aiškėja pažinimas ir intensyvėja sąmonė, auga ir kančia. Vadinasi, aukščiausią laipsnį ji pasiekia žmoguje, ir čia ji vėlgi tuo stipresnė, kuo didesnė žmogaus pažintinė galia, kuo jis inteligentiškesnis. Tas, kuriame gyvena genijus, kenčia labiausiai. Kaip tik šia prasme, t.y. pažinimo apskritai, o ne tik abstraktaus pažinimo, laipsnio požiūriu aš suprantu ir čia pateikiu žymųjį Koheleto[24] posakį: „qui auget scientiam, auget et dolorem" [kas daugina žinojimą, didina ir kentėjimą; Saliamono pamokymai[25], 1, 18]. Šitą tikslų atitikimą tarp sąmoningumo laipsnio ir kančios laipsnio nepaprastai gražiai, aiškiai ir vaizdingai viename piešinyje išreiškė *Tischbeinas*, tas filosofuojantis tapytojas arba tapantis filosofas. Viršutinėje jo piešinio pusėje pavaizduotos moterys, iš kurių atimami vaikai: įvairiausiomis grupėmis ir pozomis jos skirtingai išreiškia gilų motinišką skausmą, siaubą, neviltį. O apatinė pusė lygiai tokiomis pačiomis grupėmis ir tokia pačia tvarka demonstruoja avis, iš kurių atimami ėriukai; todėl kiekvieną žmogaus galvą, kiekvieną žmogaus pozą viršutinėje piešinio dalyje visiškai atitinka gyvuliai apatinėje dalyje, ir iškart aiškiai matyti, kaip tamsioje gyvulio sąmonėje atsirandantis skausmas santykiauja su baisinga kančia, kuri tapo įmanoma tik dėl ryškaus pažinimo ir aiškios sąmonės.

Todėl vidinį ir esmingąjį valios likimą mes norime stebėti *žmogaus egzistencijoje*. Kiekvienas tą patį lengvai atpažins gyvulių gyvenime, tik silpniau išreikštą ir skirtingų laipsnių,

ir jam pakaks vien tik kenčiančio gyvulių pasaulio, kad galėtų įsitikinti, kaip esmingai *bet koks gyvenimas yra kančia.*

§ 57

Kiekvienoje pakopoje, apšviestoje pažinimo, valia reiškiasi kaip individas. Begalinėje erdvėje ir begaliniame laike žmogiškasis individas jaučiasi esąs baigtinė, vadinasi, erdvės ir laiko atžvilgiu niekinga būtybė, įmesta į juos. Dėl jų beribiškumo individas savo būtimi visada yra santykinis, ir niekada nėra absoliutus *kada* ir *kur*, nes jo vieta ir jo trukmė yra begalybės ir beribiškumo baigtinės dalys. Jo tikroji egzistencija esti tik dabartyje, kurios nesulaikomas bėgsmas į praeitį yra nuolatinis perėjimas į mirtį, nuolatinis mirimas. Juk prabėgęs žmogaus gyvenimas, išskyrus kai kuriuos jo padarinius dabarčiai ir žmogaus valios pėdsakus, yra visiškai baigtas, miręs, ir jo jau nebėra. Štai kodėl proto požiūriu žmogui nėra jokio skirtumo, koks buvo praeities turinys – kančios ar malonumai. O dabartis jo rankose nuolat virsta praeitimi; ateitis visai netikra ir visada trumpalaikė. Tad jo egzistavimas, net traktuojamas tik iš formaliosios pusės, yra nuolatinis dabarties kritimas į mirusią praeitį, nuolatinis merdėjimas. O jei į žmogų pažvelgsime iš fizinės pusės, tai akivaizdu, kad panašiai kaip mūsų ėjimas yra tik nuolat sulaikomas kritimas, taip ir mūsų kūno gyvenimas yra tik nuolat sulaikomas mirimas, vis iš naujo atidedama mirtis. Pagaliau ir mūsų dvasios veikla yra nuolat atstumiamas nuobodulys. Kiekvienas kvėptelėjimas atstumia nuolat besiartinančią mirtį, su kuria tokiu būdu mes grumiamės kiekvieną sekundę, o per didesnius laiko tarpus su ja mes kovojame kiekvienu pavalgymu, kiekvienu miegojimu, kiekvienu sušilimu ir t.t. Galiausiai mirtis turi nugalėti, nes mes jai priklausome nuo pat gimimo, o ji tik laikinai žaidžia su savo grobiu, kol jo nepraryja. O iki to laiko didelėmis

pastangomis ir spaudžiami daugybės rūpesčių tęsiame savąjį gyvenimą, kiek tai įmanoma, panašiai kaip kiek įmanoma ilgiau pučiamas kuo didesnis muilo burbulas, nors gerai žinoma, kad jis sprogs.

Jei jau nesąmoningoje gamtoje mes matėme, kad jos vidinė esmė yra nuolatinis siekimas be tikslo ir pertrūkio, žvelgdami į gyvūnus ir žmones, tai matome dar aiškiau. Valioti ir siekti yra visa jų esmė, visai panaši į nenumaldomą troškulį. O bet kokio valiojimo pagrindas yra stoka, trūkumas, vadinasi, skausmas, kuriam žmonės ir gyvūnai pavaldūs jau iš pat pradžių ir dėl savo prigimties. Jeigu žmogus neturi valiojimo objektų, – kadangi juos tuojau pat iš jo atima pernelyg lengvas troškimų patenkinimas,– jį užvaldo baisinga tuštuma ir nuobodulys: t.y. jo esmė ir pati jo egzistencija jam tampa nepakeliama našta. Taigi jo gyvenimas svyruoja panašiai kaip švytuoklė, pirmyn ir atgal, tarp kančios ir nuobodulio, kurie faktiškai yra galutiniai gyvenimo elementai. Tai buvo labai savotiškai išreikšta, tariant, kad po to, kai visas kančias ir vargus žmogus perkėlė į pragarą, dangui nebuvo palikta nieko, išskyrus nuobodulį.

Tačiau nuolatinis siekimas, sudarantis kiekvieno valios pasireiškimo esmę, aukštesnėse objektyvacijos pakopose savąjį pirminį ir bendriausią pagrindą turi dėl to, kad čia valia reiškiasi sau pačiai kaip gyvas kūnas ir paklūsta geležiniam priesakui – jį maitinti. O jėgą šitokiam priesakui suteikia kaip tik tai, kad tas kūnas yra ne kas kita, kaip pati objektyvuota valia gyventi. Todėl žmogus kaip tobuliausia tos valios objektyvacija yra labiausiai iš visų stokojanti būtybė. Jis yra ištisinis konkretus valiojimas ir ištisinė stoka, tūkstančių poreikių telkinys. Jų valdomas jis gyvena šioje žemėje, paliktas pačiam sau, nieko nežinodamas, išskyrus savąją stoką ir savąjį vargą. Štai kodėl rūpinimasis tą gyvenimą palaikyti, esant tokiems sunkiems, kasdien at-

sinaujinantiems reikalavimams, paprastai užpildo visą žmogaus gyvenimą. Be to, prie šio rūpesčio tiesiogiai prisišlieja antras reikalavimas – pratęsti giminę. Tuo pat metu iš visų pusių jam gresia visokiausi pavojai, o kad jų išvengtų, jam reikalingas nuolatinis budrumas. Atsargiais žingsniais, baimingai dairydamasis, jis eina savo keliu, nes jo tyko tūkstančiai atsitiktinumų ir tūkstančiai priešų. Šitaip jis vaikščiojo, būdamas laukinis, ir lygiai taip pat jis vaikščioja civilizuotame pasaulyje, ir niekada jis nėra saugus:

> Qualibus in tenebris vitae quantisque periclis
> Degitur hoc aevi, quodcumque est!
>
> [Koks šitą trumpą gyvenimą gaubia tamsumas ir kokius tenka patirti pavojus![26]
>
> Lucretius *[De rerum natura]* 2, 15.

Didžiosios daugumos žmonių gyvenimas yra tik nuolatinė kova už pačią egzistenciją, lydima įsitikinimo, kad galiausiai bus pralaimėta. O tai, kas jiems leidžia ištverti šią tokią varginančią kovą, yra ne tiek gyvenimo meilė, kiek mirties baimė. Bet mirtis neišvengiamai stovi už kulisų ir gali pasirodyti kiekvieną akimirką. Pats gyvenimas yra jūra, pilna uolų ir sūkurių, kurių žmogus vengia su didžiausiu atsargumu ir rūpestingumu, nors jis ir žino, kad net jei jam ir pavyks jų išvengti, dedant visas pastangas ir griebiantis išmonės, kiekvienu žingsniu jis vis tiek artėja prie didžiausio, visiškai neišvengiamo ir neatšaukiamo laivo sudužimo, ir net plaukia kaip tik prie jo: tai mirtis, galutinis vargingos kelionės tikslas, pavojingesnis už visas uolas, kurių jam pavyko išvengti.

Tačiau kartu verta pasakyti, kad, viena vertus, gyvenimo kančios ir vargai nesunkiai gali taip išaugti, jog pati mirtis, kurios vengimas sudaro visą gyvenimą, tampa geidžiama ir žmogus savanoriškai skuba prie jos; o kita vertus, kai

tik vargas ir kančia leidžia žmogui šiek tiek atsikvėpti, tuojau pat taip priartėja nuobodulys, kad žmogus būtinai turi kažkaip prastumti laiką. Tai, kas užima visus gyvenančiuosius ir kas verčia juos judėti, yra siekis egzistuoti. Tačiau kai tas egzistavimas užtikrintas, jie nežino, ką su juo veikti. Štai kodėl antras dalykas, stumiantis juos judėti, yra siekis nusimesti gyvenimo naštą, padaryti ją nejuntamą, „užmušti laiką", t.y. išvengti nuobodulio. Todėl mes matome, kad beveik visi žmonės, apsaugoti nuo vargo ir rūpesčių, pagaliau nusikratę visų kitų sunkumų, tampa našta sau patiems ir laiko laimėjimu kiekvieną prastumtą valandą, t.y. kiekvieną išpjovą iš to paties gyvenimo, kurį jie iki tol visomis jėgomis stengėsi pratęsti kiek galima ilgiau. O nuobodulys jokiu būdu nėra nežymus blogis; galiausiai veide jis įspaudžia tikrą neviltį. Tai nuobodulys lemia, kad žmonės – būtybės, taip mažai mylinčios viena kitą, – vis dėlto labai ieško vienas kito, ir šitaip nuobodulys tampa bendravimo šaltiniu. Prieš jį, kaip ir prieš kitas bendras nelaimes, visur imamasi oficialių priemonių, remiantis jau vien valstybine išmintimi, nes šitas blogis, kaip ir jam priešingas kraštutinumas – badas, gali pastūmėti žmones prie didžiausios anarchijos: panis et circenses [duona ir žaidimai] liaudžiai reikalingi. Griežta penitenciarinė sistema Filadelfijoje, pasmerkdama vienatvei ir neveiklumui, paprasčiausią nuobodulį paverčia bausme, ir ši bausmė tokia baisi, kad ji jau privertė kalinius imtis savižudybės. Kaip stoka yra nuolatinė liaudies rykštė, taip nuobodulys – kilmingųjų rykštė. Viduriniosios klasės gyvenime nuoboduliui atstovauja sekmadienis, o stokai – šešios savaitės dienos.

Šitaip tarp troškimo ir norų išsipildymo neišvengiamai plaukia kiekvieno žmogaus gyvenimas. Norėjimas savo prigimtimi yra kančia; patenkinimas greitai pasotina; tikslas pasirodo esąs iliuzinis, turėjimas pašalina žavesį, nauju pavidalu vėl pasirodo troškimas ir poreikis, o jeigu ne,

atsiranda nykulys, tuštuma, nuobodulys, kova su kuriais tokia pat kankinanti, kaip ir kova su nepritekliais. Jeigu troškimas ir norų patenkinimas paeiliui išstumia vienas kitą ne per greitai ir ne per lėtai, tai šitai sumažina jų teikiamą kančią iki minimumo ir lemia laimingiausią gyvenimo eigą. Juk visa kita, ką galima pavadinti gražiausia gyvenimo dalimi ir jo tyriausiais džiaugsmais, – bet tik todėl, kad jie mus pakelia virš realybės ir paverčia jos nesuinteresuotais stebėtojais – t.y. grynas pažinimas be jokio valiojimo, mėgavimasis grožiu, tikras džiaugsmas, teikiamas meno – visa tai reikalauja retų sugebėjimų ir todėl duota tik labai nedaug kam, be to, duota tik kaip trumpalaikis sapnas. Juk kaip tik tam nedaugeliui žmonių duota didesnė intelektualinė galia juos daro imlesnius daug didesnėms kančioms, kurių negali patirti bukesni žmonės. Be to, ji daro juos vienišus tarp ryškiai nuo jų besiskiriančių būtybių: todėl ir čia nusistovi pusiausvyra. Tačiau vyraujančiai žmonių daugumai gryni intelektualiniai malonumai nepasiekiami. Gryname pažinime glūdinčio džiaugsmo jie beveik visiškai nepajėgia patirti: jie visiškai prikaustyti prie valiojimo. Todėl sudominti juos, sužadinti jų *interesą* gali tik tai (tai matyti jau iš žodžio reikšmės), kas vienaip ar kitaip sužadina jų valią, nors tik per tolimą ir potencialų santykį su ja. Tačiau visiškai nedalyvauti valia negali, nes jų egzistenciją daug labiau lemia valiojimas, nei pažinimas. Veiksmas ir atoveiksmis yra jų vienintelė stichija. Naivias šios savybės apraiškas galima matyti kasdienio gyvenimo smulkmenose: štai, pavyzdžiui, aplankę įžymias vietas jie rašinėja ten savo vardus, kad šitaip reaguotų, paveiktų tą vietą, nes ji nepaveikė jų. Toliau, jie vargiai gali ramiai žiūrėti į retą ir keistą gyvūną, bet būtinai turi jį erzinti, su juo žaisti, kad tik pajustų veiksmą ir atoveiksmį. Bet šį valios sužadinimo poreikį ypač ryškiai parodo faktas, kad buvo išrastas ir

suklestėjo lošimas kortomis, kuris iš tikrųjų išreiškia apverktiną žmonijos pusę.

Tačiau kad ir ką mums duotų gamta, kad ir ką duotų laimė, kad ir kas mes būtume, kad ir ką turėtume, neįmanoma nusikratyti gyvenimo esmėje glūdinčios kančios:

> Πηλείδης δ' ᾤμωξεν ἰδὼν εἰς οὐρανὸν εὐρύν.
>
> (Pelides autem eiulavit intuitus in coelum latum.)
>
> [Dūsauti ėmė Pelidas, į aukštąjį dangų pažvelgęs...[27]
> Homer: *Ilias*, 21, 272]

Arba:

> Ζηνὸς μὲν πάις ἦα Κρονίονος, αὐτὰρ ὀιζὺν
> Εἶχον ἀπειρεσίην.
>
> (Jovis quidem filius eram Saturnii; verum aerumnam
> Habebam infinitam.)
>
> [Nors aš ir Dzeuso Kroniono vaikas buvau – neišvengiau
> Vargo be galo sunkaus...[28]
> Homer: *Odyssee*, 11, 620]

Nuolatinės pastangos nusikratyti kančios duoda tik tai, kad ji pakeičia savo pavidalą. Iš pradžių ji yra stoka, reikmė, rūpinimasis išlikti. Jei pavyks – o tai labai sunku – išstumti kančią, pasireiškiančią šiuo pavidalu, ji tuojau pat pasirodys tūkstančiais kitų pavidalų, keisdamasi pagal amžių ir aplinkybes; ji iškils kaip lytinis potraukis, aistringa meilė, pavydas, pavyduliavimas, neapykanta, pyktis, baimė, garbėtroška, pinigų troškimas, liga ir t.t., ir t.t. Jei pagaliau ji negali pasireikšti jokiu kitu pavidalu, ji pasirodo apsirengusi gedulingais, pilkais persisotinimo ir nuobodulio drabužiais, – nuobodulio, prieš kurį vėl ieškoma įvairiausių priešnuodžių. Jei galiausiai ir pavyks ją nubaidyti, sunku tikėtis, kad kančia nesugrįš vienu iš jos ankstesnių pavidalų, ir šitaip šokis prasidės iš pradžių, nes tarp kančios ir nuobodulio blaškosi kiekvieno žmogaus gyvenimas. Kad

ir koks kartus šis apmąstymas, aš vis dėlto atkreipsiu dėmesį į vieną jo pusę, iš kurios galima pasisemti paguodos, o galbūt net stoiško abejingumo savajam vargui. Juk mūsų nekantrumas dėl visų tų dalykų labiausiai kyla iš to, kad juos laikome atsitiktiniais, sukeltais priežasčių grandinės, kuri lengvai galėtų būti ir kitokia. Juk paprastai mes nesiskundžiame tiesiogiai neišvengiamu ir visuotiniu blogiu, pavyzdžiui, senatvės, mirties ir daugybės kasdienių nemalonumų neišvengiamybe. Tai, kas kančiai duoda geluonį, veikiau yra mintis apie aplinkybių, sukėlusių kančią kaip tik mumyse, atsitiktinumą. Bet jeigu mes supratome, kad kančia kaip tokia būdinga gyvenimui ir sudaro jo esmę, o nuo atsitiktinumo priklauso tik jos pavidalas, toji forma, kuria kančia pasireiškia, kad, vadinasi, kiekvienas konkretus mūsų skausmas užima vietą, kurią, jei nebūtų to skausmo, tuojau pat užimtų kitas, šiuo metu išstumtas ano, kad todėl iš esmės likimas mums gali nedaug pakenkti, – tai tokia mintis, tapusi gyvu įsitikinimu, gali pažadinti žymų stoišką abejingumą ir labai sumažinti baimingą rūpinimąsi savo gerove. Bet faktiškai toks galingas proto viešpatavimas tiesiogiai jaučiamai kančiai pasitaiko retai arba niekada.

Beje, tas samprotavimas apie kančios neišvengiamybę ir apie tai, kad viena kančia išstumia kitą, kad vienos kančios pabaiga skatina kitos pradžią, net gali atvesti prie paradoksalios, bet ne beprasmiškos hipotezės, kad kiekvienam individui būdingas kančios saikas kartą ir visam laikui nulemtas jo prigimties, ir šitas saikas negali nei likti tuščias, nei būti perpildytas, kad ir kaip keistųsi kančios pavidalai. Pagal tokį požiūrį, žmogaus kančia ir gerovė būtų nulemti visai ne išorės, o kaip tik to saiko, to polinkio, kuris, tiesa, priklausomai nuo fizinės asmens būklės skirtingu metu gali šiek tiek sustiprėti ar susilpnėti, bet apskritai lieka nekintamas ir yra ne kas kita, kaip vadinamasis temperamentas ar, pasakius tiksliau, laipsnis, kuriuo konkretus žmogus, kaip

sako Platonas pirmojoje *Valstybės* knygoje, yra εὔκολος arba δύσκολος, t.y. nusiteikęs lengvabūdiškai arba melancholiškai. Šią hipotezę pagrindžia ne tik gerai žinomas patyrimas, kad didelės kančios visai nuslopina visas mažesnes ir kad, priešingai, nesant didelių kančių net patys menkiausi nemalonumai mus kankina ir drumsčia mums nuotaiką. Bet patyrimas moko ir to, kad kai iš tikrųjų ištinka didelė nelaimė, apie kurią vien tik pagalvojus mus apima siaubas, mūsų nuotaika, jei tik pirmoji skausmo akimirka pergyventa, apskritai beveik nepakinta. Ir priešingai, kai ateina ilgai laukta laimė, apskritai ir ilgesnį laiką mes nesijaučiame pastebimai geriau ir maloniau, nei iki to. Tik pirmoji skausmo ar laimės akimirka mus sukrečia neįtikėtinai stipriai, kaip gilus sielvartas arba didžiulis džiaugsmas. Bet ir vienas, ir kitas netrukus išnyksta, nes jie grindžiami iliuzija. Juk jie atsiranda ne dėl tiesioginio pasitenkinimo ar skausmo, o tik todėl, kad prieš mus atsiveria naujos ateities perspektyva, kurią mes juose nujaučiame. Tik todėl, kad skausmas arba džiaugsmas kažkiek apėmė ateitį, jie galėjo sustiprėti taip nenormaliai, vadinasi, neilgam. Šią hipotezę, pagal kurią labai didelė tiek pažinimo, tiek ir kančios arba gerovės jausmo dalis yra nulemta subjektyviai ir a priori, kaip įrodymai, gali patvirtinti pastebėjimai, kad žmogaus linksmybė arba niaurumas sukeliami ne išorinių aplinkybių, ne turto arba socialinės padėties. Juk linksmų veidų tarp skurdžių mes sutinkame bent jau tiek pat, kaip ir tarp turtingųjų. Dar pridursime, kad motyvai, sukeliantys savižudybę, yra nepaprastai skirtingi; juk mes negalime nurodyti jokios nelaimės, kuri būtų tokia didelė, kad bent jau su didele tikimybe ir nepriklausomai nuo charakterio stumtų į savižudybę, o kita vertus, nedaug tokių nelaimių, kurios būtų tokios menkos, kad joms prilygstančios nelaimės nebūtų savižudybės priežastimi. Jeigu mūsų linksmybės ar nusiminimo laipsnis ne visada vienodas, mūsų požiūriu,

tai priklauso ne nuo išorinių aplinkybių, o nuo vidinės būsenos, fizinės savijautos pasikeitimo. Juk kai mus ištinka (nors visada laikinas) dvasios pakilimas, pereinantis į didžiausią džiaugsmą, paprastai jis atsiranda be jokio išorinio postūmio. Tiesa, mes dažnai matome, kad mūsų kančia kyla tik iš tam tikro išorinio poveikio, ir mums atrodo, kad tik jis mus slegia ir liūdina. Tada mes manome, kad jei tik jis būtų pašalintas, mus apimtų didžiausias pasitenkinimas. Tačiau tai yra iliuzija. Pagal mūsų hipotezę, mūsiškės kančios ir gerovės saikas apskritai yra nulemtas subjektyviai, kiekvieną konkrečią akimirką, ir šio saiko atžvilgiu kiekvienas išorinis susierzinimo motyvas yra tai, kas kūnui votis, į kurią suplūsta visi organizme išsklaidyti piktybiniai syvai. Tam tikrą laiką mūsų esybėje įsišaknijęs, o todėl neišvengiamas skausmas be tokios konkrečios išorinės priežasties, sukeliančios kančią, išsiskaidytų į daugybę taškų ir pasirodytų aibės smulkių nemalonumų bei kaprizų pavidalu; tuos kaprizus sukeltų dalykai, kurių dabar mes nepastebime, nes mūsiškis imlumas skausmui jau pripildytas svarbiausio blogio, visas išsibarsčiusias kančias sutelkiančio į vieną tašką. Tai patvirtina ir toks pastebėjimas: kada laimingai išsisprendus kokiam nors dalykui nuo mūsų krūtinės nusirita koks nors didelis, mus slegiantis rūpestis, jo vietą tuojau pat užima kitas, kurio visas turinys buvo akivaizdus ir anksčiau, bet negalėjo į sąmonę įsismelkti būtent rūpesčio pavidalu, nes toje sąmonėje jam nebeliko vietos. Todėl šio rūpesčio turinys, kaip neryškus, miglotas vaiduoklis, pleveno kažkur toli, pačiame sąmonės horizonto pakraštyje. O dabar, kai išsilaisvino vieta, šitas susiformavęs turinys tuojau pat priartėja ir užima viešpataujančio (πρυτανεύουσα) dienos rūpesčio sostą, nors savo reikšmingumu jis ir būtų žymiai menkesnis už išnykusio rūpesčio turinį. Naujas rūpestis moka taip išsipūsti, kad savo tariamu

dydžiu prilygsta išstumtajam ir todėl, kaip svarbiausias dienos rūpestis, visiškai užima sostą.

Beribis džiaugsmas ir labai stipri kančia visada pasireiškia tik tame pačiame asmenyje, nes jie yra abipusiškai sąlygoti ir abu kartu nulemti didelio dvasios gyvastingumo. Kaip tik ką matėme, tokį džiaugsmą ir tokią kančią sukelia ne dabartis, o ateities numatymas. Tačiau kadangi kančia neatskiriama nuo gyvenimo, o savo intensyvumu nulemta subjekto prigimties, – todėl staigūs pokyčiai, visada būdami išoriniai, iš tikrųjų negali pakeisti šio intensyvumo – tai perdėtame džiaugsme arba pernelyg didelėje kančioje esama paklydimo ir iliuzijos, vadinasi, šių abiejų sielos ekscentriškumų galima išvengti apmąstymu. Bet koks besaikis džiūgavimas (exultatio, insolens laetitia) visada remiasi iliuzija, kad mes radome gyvenime kažką, ko jame nesama, būtent – galutinį kankinančių, nuolat atsinaujinančių troškimų ar rūpesčių patenkinimą. Kiekviena panašaus pobūdžio iliuzija vėliau neišvengiamai nusiviliama, ir kai ji išnyksta, už ją reikia mokėti skausmais – tokiais pat stipriais, kaip ir ją sukėlęs džiaugsmas. Šiuo požiūriu ji visai panaši į aukštumą, nuo kurios galima nusileisti tik pargriuvus ir kurios kaip tik todėl reikia vengti. Ir kiekvienas staigus, pernelyg didelis skausmas yra tik kritimas nuo tokios aukštumos, tokios iliuzijos išnykimas; vadinasi, ši iliuzija jį ir sukėlė. Todėl būtų galima išvengti šių dviejų kraštutinumų, jei tik įstengtume aiškiu žvilgsniu aprėpti dalykų visumą bei ryšį ir atkakliau saugotis jiems patiems priskirti tokią spalvą, kokia, kaip mums norėtųsi, jie būtų nuspalvinti.

Stoikų etika pirmiausia siekė išvaduoti sielą nuo visų tokių iliuzijų bei jų padarinių ir vietoj to jai duoti nedrumsčiamą ramybę. Šitokia nuotaika persiėmęs Horacijus žymiojoje odėje:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia.

[Atmink išsaugot lygsvarą širdyje
nelemtą metą, o sėkmėje taip pat
mokėki /.../
džiaugsmą per didelį suvaldyti.[29]
Carmina, 2,3]

Tačiau dažniausiai mes neįsisąmoniname šios į karčius vaistus panašios tiesos, – tiesos, kad kančia yra gyvenimo esmė ir todėl neįsiveržia į mus iš šalies, bet kiekvienas jos neišsenkantį šaltinį nešiojasi savojoje vidujybėje. Savajai, mūsų niekada neapleidžiančiai kančiai mes nuolat ieškome kokios nors konkrečios išorinės priežasties, tarsi kokios dingsties, kaip laisvas žmogus susikuria stabus, kad turėtų poną. Juk be perstogės mes pereiname nuo vieno troškimo prie kito, ir nors kiekvienas pasiektas išsipildymas, kad ir ką jis žadėtų, mūsų nepatenkina, o priešingai, dažniausiai pasirodo kaip trikdanti klaida, vis dėlto mes nesuprantame, kad samstome Danaidžių rėčiu ir skubame prie vis naujų troškimų.

Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, cum contigit illud, avemus;
Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes.

[Štai, kol neturim, ko norim, atrodo jog geidžiamas daiktas
už kitus pranašesnis; jį gavę, trokštame naujo
ir tas vienodas gyvenimo geismas mus vargina nuolat.[30]]
(Lucretius *[De rerum natura]* 3, 1080–1083)

Taip tęsiasi be galo arba (o tai būna rečiau ir jau suponuoja tam tikrą charakterio jėgą) iki to laiko, kol mumyse neatsiranda toks troškimas, kuris negali būti patenkintas ir kurio visgi neįmanoma nusikratyti. Tada mes tarsi gauname tai, ko siekėme, būtent kažką tokio, kuo mes kiekvieną akimirką, užuot kaltinę save, galime skųstis kaip savųjų kančių šaltiniu ir kas mums leidžia keikti savąjį likimą, tačiau kartu mus sutaiko su savuoju gyvenimu, nes vėl išnyksta supratimas, jog kančia neatskiriama nuo paties gyvenimo ir kad tikras troškimų patenkinimas neįmanomas. Tokio nusiteikimo padarinys yra šiek tiek melancholiška nuotaika, kai žmogus savyje nuolat nešiojasi vieną didelę kančią ir todėl niekina visas mažesnes kančias arba džiaugsmus; vadinasi, tai jau yra garbingesnis reiškinys nei nuolatinis vis naujų vaiduoklių vaikymasis, pasitaikantis daug dažniau.

§ 58

Bet koks norų išsipildymas arba tai, kas paprastai vadinama laime, iš tikrųjų ir iš esmės visada yra tik *negatyvus*, o ne pozityvus dalykas. Tai nėra pirmapradiškai ir savaime mus aplankanti laimė; visada tai turi būti kokio nors troškimo patenkinimas. Juk troškimas, t.y. stoka, yra išankstinė bet kokio patenkinimo sąlyga. Tačiau kartu su patenkinimu išnyksta ir troškimas, vadinasi, ir pasitenkinimas. Todėl patenkinimas, arba laimė, niekada negali būti kas nors kita, kaip išsivadavimas nuo kančios, nuo reikmės; juk pastaroji apima ne tik realią, akivaizdžią kančią, tačiau ir bet kokį troškimą, kurio primygtinumas drumsčia mūsų ramybę; jis apima net mirtiną nuobodulį, gyvenimą mums paverčiantį sunkia našta. Bet juk taip sunku ko nors pasiekti ir ką nors įgyvendinti. Kiekvienam sumanymui priešinasi nesibaigiantys sunkumai ir pastangos, ir kiekviename žingsnyje iškyla kliūtys. Kai viskas įveikta ir pasiekta, galiausiai

nelaimima nieko, išskyrus tai, kad išsivaduojama nuo kokios nors kančios ar troškimo, vadinasi, jaučiamasi tik taip, kaip ir anksčiau, iki kančiai atsirandant. Tiesiogiai mums visada duota tik stoka, t.y. kančia. O patenkinimą ir pasitenkinimą mes galime patirti tik netiesiogiai, prisimindami ankstesnius kentėjimus ir nepriteklius, kurie buvo pašalinti. Štai kodėl mes gerai neįsisąmoniname ir net nevertiname tų gėrybių ir pranašumų, kuriuos realiai turime, bet manome, kad kitaip ir būti negali: juk jie visada teikia tik negatyvią laimę, sulaikydami kančią. Tik juos praradę, pradedame jausti jų vertę, nes stoka, nepriteklius, kančia yra pozityvūs, tiesiogiai pasireiškiantys dalykai. Todėl mus ir džiugina prisiminimas apie įveiktą bėdą, ligą, nepriteklių ir t.t., nes tik jis mums duoda galimybę mėgautis dabartinėmis gėrybėmis. Be to, negalima neigti, kad šiuo požiūriu, t.y. gyvenimo geismo pavidalo, egoizmo, požiūriu, svetimos nelaimės reginys arba pasakojimas apie ją mums teikia patenkinimą ir pasitenkinimą, kaip tai puikiai ir atvirai išreiškė Lukrecijus antros knygos pradžioje:

Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non quia vexari quemquam est iucunda voluptas;
Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

[Miela, kai siautėja vėjai po jūros didžiosios platybę,
kito žmogaus neapsakomą vargą stebėti nuo kranto;
ir ne todėl, kad smagu kitą matant į bėdą patekus,
o tik dėl to, kad jaustis toli nuo bėdos yra miela.[31]
De rerum natura, 2, 1]

Tačiau toliau mes matysime, kad šis džiaugsmas, kylantis iš tokio netiesioginio savosios gerovės suvokimo, labai netoli nuo tikro, pozityvaus, piktybės šaltinio.

Kad bet kokia laimė turi tik negatyvią, o ne pozityvią prigimtį, kad kaip tik todėl ji negali būti tvarus patenkinimas ir malonumas, o visada tik išvaduoja nuo kančios ir stokos, įkandin kurių vėl turi kilti arba nauja kančia, arba languor, tuščias nykulys ir nuobodulys, patvirtina ir tas tikrasis pasaulio bei gyvenimo veidrodis, menas, ypač poezija. Bet koks epinis ar draminis kūrinys gali vaizduoti tik kovą, siekimą ir grumtynes dėl laimės, bet niekada – pačios nuolatinės ir galutinai pasiektos laimės. Savąjį herojų jis veda prie tikslo per tūkstančius sunkumų ir pavojų, tačiau kai tik ji pasiekta, uždanga bemat nusileidžia. Juk dabar neliktų nieko kito, tik parodyti, kad tas spindintis tikslas, kurį pasiekęs herojus tikėjosi rasti laimę, tik pasišaipė iš jo ir kad tikslą pasiekusiam jam nepasidarė geriau nei anksčiau. Kadangi tikroji, nenykstanti laimė neįmanoma, tai ji ir negali būti meno objektu. Tiesa, idilija kelia tikslą pavaizduoti kaip tik tokią laimę, tačiau mes žinome, kad idilija kaip tokia negali būti nuosekli. Poeto rankose ji neišvengiamai tampa epinė, o tada ji būna visai nereikšmingas epas, sudarytas iš menkų kančių, mažų džiaugsmų ir nedidelių siekių, ir taip esti dažniausiai; arba ji paprasčiausiai tampa aprašomąja poezija, vaizduoja gamtos grožį, t.y. iš tikrųjų – gryną, bevalį pažinimą, kuris, žinoma, faktiškai yra vienintelė tyra laimė, iki kurios nebūta nei kančios, nei rūpesčio ir po kurios neišvengiamai nekyla graužatis, kančia, tuštuma, persisotinimas; betgi tokia laimė negali pripildyti viso gyvenimo, o tik jo akimirkas. Ką matome poezijoje, randame ir muzikoje. Juk pripažinome, kad jos melodija yra save suvokiančios valios vidinės istorijos bendroji išraiška, kad melodija išreiškia žmogaus širdies slaptingiausiąjį gyvenimą, ilgesį, kančią ir džiaugsmą, potvynius ir atoslūgius. Melodija visada yra nuokrypis nuo pamatinio tono, tūkstančiai keistų klystkelių iki pat skausmingiausio disonanso, kol pagaliau ji sugrįžta prie pamatinio

tono, išreiškiančio valios pasitenkinimą ir nusiraminimą. Tačiau su tuo nusiraminimu nebėra kas veikti, ir jei jis tęstųsi toliau, atsirastų tik slegianti ir neišraiškinga monotonija, atitinkanti nuobodulį.

Visa, ką turėjo parodyti šie apmąstymai, – kad tvarus pasitenkinimas nepasiekiamas, o bet kokia laimė yra negatyvi – paaiškinama tuo, kas pasakyta antrosios knygos pabaigoje: būtent tuo, kad valia, kurios objektyvacija yra žmogaus gyvenimas, kaip ir kiekvienas reiškinys, yra siekimas be tikslo ir pabaigos. Šio begalinumo atspaudą mes randame visose jos pilnatviško pasireiškimo dalyse, pradedant pačia bendriausia šio pasireiškimo forma – begaliniu laiku bei erdve – ir baigiant tobuliausiu jos reiškiniu, žmogaus gyvenimu ir siekiu. Teoriškai galima tarti esant tris žmogaus gyvenimo kraštutinumus ir traktuoti juos kaip tikrojo žmogaus gyvenimo elementus. Pirma: galingas valiojimas, didžiosios aistros (Radža-Guna). Jos pasirodo didžiuose istoriniuose charakteriuose; jas vaizduoja epas ir drama. Tačiau jos gali pasirodyti ir mažu pavidalu, nes čia objektų didingumas matuojamas tik tuo, kokiu mastu jie išjudina valią, o ne jų išoriniais santykiais. Toliau, antra: grynasis pažinimas, idėjų pagava, sąlygota pažinimo išsivadavimo iš tarnystės valiai – genijaus gyvenimas (Satva-Guna). Galiausiai, trečia: giliausia valios ir su ja susijusio pažinimo letargija, tuščias ilgesys, gyvenimą stingdantis nuobodulys (Tama-Guna). Individo gyvenimas, toli gražu neišsemiamas vieno iš tų kraštutinumų, susiliečia su jais retai ir dažniausia yra tik silpnas ir neryžtingas priartėjimas prie vienos ar kitos pusės, niekingas menkų objektų norėjimas, nuolat atsinaujinantis, todėl įveikiantis nuobodulį. Iš tikrųjų neįtikėtina, kaip tuščiai ir nereikšmingai, žiūrint iš šalies, ir kaip bukai ir beprasmiškai, kiek jis jaučiamas iš vidaus, prabėga daugumos žmonių gyvenimas. Jis yra blyškus ilgesys ir kankinimasis, mieguistas svirduliavimas per keturias

gyvenimo atkarpas iki pat mirties, lydimas trivialių minčių svitos. Žmonės panašūs į laikrodžio mechanizmus, kurie užsukami ir eina, patys nežinodami, kuriam galui. Ir kiekvieną sykį, kai pradedamas ir pagimdomas naujas žmogus, vėl užsiveda žmogaus gyvenimo laikrodis, kad dar sykį, nata į natą, taktas į taktą, su nežymiomis variacijomis pakartotų jau nesuskaičiuojamą daugybę sykių sugrotą vargonėlių melodiją. Kiekvienas individas, kiekvienas žmogaus pavidalas ir jo gyvenimo eiga yra tik dar vienas trumpalaikis begalinės gamtos dvasios, atkaklios valios gyventi, sapnas, tik dar vienas efemeriškas vaizdas, kurį dvasia žaisdama nubraižo ant savo begalinio lakšto, laiko ir erdvės, leidžia jam egzistuoti tik nykstamai trumpą akimirką, palyginti su ta begalybe, o vėliau nutrina, kad braižytų naujus vaizdus. Nepaisant to – ir tuo pasireiškia nemalonioji gyvenimo pusė – už kiekvieną iš tų nykstančių vaizdų, už kiekvieną iš tų banalių kaprizų visa valia gyventi su visa savo galia privalo užmokėti daugybe žiaurių kančių, o galiausiai karčia mirtimi, kurios ilgai bijotasi, ir kuri galiausiai ateina. Štai kodėl lavono reginys staiga pažadina mumyse rimtį.

Kiekvieno individo gyvenimas, jei apžvelgiame jį apskritai, kaip visumą, ir išskiriame tik reikšmingiausius bruožus, visada yra tik tragedija; bet savo smulkmenomis jis yra komedija. Juk kasdieniai rūpesčiai ir kančios, nuolatinis akimirkos irzlumas, kiekvienos savaitės norai ir baimės, kiekvienos valandos negandos dėl nuolat pasirengusio iškrėsti pokštą atsitiktinumo yra tik komiškos scenos. Tačiau niekada neišsipildantys troškimai, bevaisiai siekiai, likimo negailestingai sutrypiamos viltys, nelemtos viso gyvenimo klaidos, nuolat stiprėjančios kančios ir pagaliau mirtis vis dėlto yra tragedija. Tad yra taip, tarsi likimas, prie mūsų gyvenimo sielvarto norėdamas pridurti dar ir patyčią, lėmė, kad mūsų gyvenimas turi apimti visus tragedijos skausmus,

bet, visa tai patirdami, mes neturime galimybės išsaugoti tragiškųjų personažų orumo, o visomis gyvenimo detalėmis neišvengiamai pasmerkti būti tik lėkšti komedijos personažai.

Tačiau kad ir kaip žmogaus gyvenimą pripildo didelės ir mažos kančios, kad ir kaip jos lemia nuolatinį gyvenimo nerimą ir bruzdėjimą, vis dėlto jos negali paslėpti to, kad gyvenimo nepakanka dvasios pilnatvei, jos negali paslėpti gyvenimo tuštumos ir lėkštumo, jos neįstengia pašalinti nuobodulio, kuris visada pasirengęs užimti kiekvieną pauzę, paliktą rūpesčio. Tuo paaiškinama, kad žmogaus dvasia, nesitenkindama rūpesčiais, užsiėmimais ir triūsu, užkraunamu realaus pasaulio, susikuria įsivaizduojamą pasaulį tūkstančių įvairiausių prietarų pavidalu, tam pasauliui atsiduoda įvairiausiais būdais, švaisto jam savo laiką ir jėgas, kai tik realus pasaulis duoda žmogui poilsį, kuriuo jis net neįstengia pasinaudoti. Štai kodėl toks reiškinys visų pirma ir dažniausiai būdingas toms tautoms, kurioms švelnus klimatas ir dosni žemė palengvina gyvenimą, ypač indams, be to, graikams ir romėnams, o vėliau italams, ispanams ir t.t. Demonus, dievus ir šventuosius žmogus susikuria pagal savo paveikslą, o po to jiems turi būti aukojamos aukos, siunčiamos maldos, puošiamos šventyklos, duodami ir vykdomi įžadai, keliaujama į šventas vietas, rengiamos pašlovinimo apeigos, puošiami šventi paveikslai ir t.t. Tarnystė dievams visur persipina su tikrove ir net ją užtemdo. Kiekvienas gyvenimo įvykis suvokiamas kaip šių būtybių veikimo padarinys; bendravimas su jomis užima pusę gyvenimo laiko, nuolat palaiko viltį ir dėl iliuzijos žavesio dažnai būna įdomesnis negu bendravimas su realiomis būtybėmis. Jis yra dvejopo žmogaus poreikio išraiška: viena vertus, tai yra paramos ir globos, o be to, užsiėmimo ir pramogos poreikis, ir nors antrasis poreikis dažnai trukdo pirmajam visai tiesiogiai, nes ištikus nelaimėms ar pavojams

brangus laikas ir jėgos eikvojamos ne kovai su jomis, o bevaisėms maldoms ir aukoms, visa tai tarnauja antrajam poreikiui dar geriau, fantazijoje bendraujant su išgalvotu dvasių pasauliu; ir tai yra ne tokia jau maža visokiausių prietarų nauda.

§ 59

Dabar, kai patys bendriausi apmąstymai, pamatinių ir elementarių žmogaus gyvenimo bruožų tyrinėjimas mus a priori įtikina, kad tas gyvenimas vien tik savo bendru pobūdžiu negali duoti jokios tikros laimės, bet savo esme yra įvairiapusiška kančia ir visiška blogybė; taigi dabar mes galėtume daug gyviau persiimti šiuo įsitikinimu, jeigu, labiau remdamiesi aposteriorine nuostata, kreiptumės į konkretesnius atvejus, atgaivintume vaizduotėje tam tikrus vaizdinius ir pavyzdžiais parodytame tą nenusakomą ir apgailėtiną vaizdą, kurį pateikia patyrimas ir istorija, kad ir kur mes pažvelgtume, kad ir kokiu aspektu juos tyrinėtume. Tačiau toks skyrius neturėtų pabaigos ir mus atitrauktų nuo visuotinybės požiūrio taško, iš esmės būdingo filosofijai. Be to, šitokį pavaizdavimą būtų galima traktuoti kaip vieną iš tų jau ne sykį skambėjusių deklamacijų apie žmogaus vargą, ir jį apkaltinti vienašališkumu, t.y. tuo, kad jis remiasi atskirais faktais. Toks priekaištas ir įtarimas netinka mūsiškiam šaltam, besiremiančiam bendrais principais ir a priori skleidžiamam kančių, glūdinčių gyvenimo esmėje, neišvengiamumo apmąstymui. O aposteriorinį šios tiesos patvirtinimą nesunku rasti visur. Kiekvienas, nusikratęs pirmųjų jaunystės sapnų, įsigilinęs į savąjį ir kitų patyrimą, įsižiūrėjęs į gyvenimą, praeities ir savojo meto istoriją, galiausiai išstudijavęs didžiųjų poetų kūrinius, jeigu tik jo sprendimo galios nesuluošino koks nors neįveikiamas prietaras, nedvejodamas turi pripažinti, kad šis žmogaus

pasaulis yra karalystė, kurioje atsitiktinumas ir klaida negailestingai viešpatauja ir apskritai, ir smulkmenose; o šalia jų dar mosikuoja savo bizūnais kvailystė ir pyktis. Ir todėl atsitinka taip, kad visa, kas geriausia, sunkiai prasiskina kelią, visa, kas kilnu ir išmintinga, labai retai išeina į šviesą, daro poveikį ir randa sekėjų, tuo tarpu tai, kas absurdiška ir iškreipta minties srityje, kas lėkšta ir neskoninga mene, kas pikta ir klastinga poelgių srityje, užgrobia tikrąją valdžią, pažeidžiamą tik neilgam ir retais atvejais; priešingai, tai, kas pasižymi išskirtinumu kiekvienoje srityje, yra tik išimtis, vienas atvejis iš milijono, ir todėl jeigu toks išskirtinumas pasirodė ilgaamžiame kūrinyje, tai šis kūrinys, pergyvenęs savo amžininkų įtūžį, esti visai vienišas ir yra saugomas kaip meteoras, atklydęs iš kitų, nuo mūsiškio skirtingų pasaulių.

O dėl individo gyvenimo, tai kiekvieno gyvenimo istorija yra kančių istorija, nes kiekvieno žmogaus gyvenimo kelias paprastai yra didesnių ar mažesnių negandų grandinė. Teisybė, kiekvienas iš mūsų pagal galimybę jas slepia, žinodamas, kad kiti retai pagelbės jam ar jį užjaus, o priešingai, beveik visada patirs pasitenkinimą, įsivaizduodami kančias, kurios šiuo momentu pagailėjo jų pačių. Tačiau veikiausiai niekada nė vienas žmogus savo gyvenimo pabaigoje, jei tik jis protingas ir nuoširdus, nepanorės gyventi dar sykį; daug mieliau jis pasirinks visišką nebūtį. Visam pasauliui žinomo monologo iš *Hamleto* turinį iš esmės sudaro štai kas: mūsų būklė yra tokia apverktina, kad reikėtų ryžtingai teikti pirmenybę visiškai nebūčiai; o jeigu savižudybė iš tikrųjų ją garantuotų ir prieš mus tikra to žodžio prasme iškiltų alternatyva „būti ar nebūti", tai nebūtį reikėtų pasirinkti besąlygiškai, kaip labiausiai geidžiamą baigtį („a consummation devoutly to be wish'd"). Tačiau mumyse esama kažko, kas mums sako, kad tai dar ne pabaiga, kad mirtis nėra absoliutus sunaikinimas. Panašiai yra pasakęs

istorijos tėvas* (ir nuo to laiko jis vargu ar buvo paneigtas), būtent kad nebuvo nė vieno žmogaus, kuris nebūtų nė karto nepanorėjęs išgyventi iki kitos dienos. Galbūt kaip tik todėl taip dažnai apraudamas gyvenimo trumpumas yra tai, kas jame geriausia.

Galiausiai, jeigu kiekvienam iš mūsų būtų akivaizdžiai parodytos tos baisios kančios ir skausmai, kuriems nuolat pavaldus mūsų gyvenimas, tai mus apimtų siaubas. Ir jeigu užkietėjusį optimistą vedžiotume po ligonines, lazaretus ir chirurginių kankinimų kameras, po kalėjimus, kankinimų kambarius, vergų landynes, po kautynių laukus ir bausmių vietas; jei prieš jį atvertume visus tamsius būstus, kur skurdas slepiasi nuo šaltų smalsių žvilgsnių, ir jeigu galiausiai leistume jam žvilgterėti į badaujantį Ugolino, tai pagaliau ir jis veikiausiai suprastų, koks yra tas „meilleur des mondes possibles“** [geriausias iš visų galimų pasaulių]. O iš kurgi *Dante* paėmė medžiagą savajam pragarui, jei ne iš mūsų tikrojo pasaulio? Ir nepaisant to, išėjo visai padorus pragaras. Priešingai, kai jam iškilo uždavinys pavaizduoti dangų ir jo džiaugsmus, jis susidūrė su neįveikiamais sunkumais, nes mūsų pasaulis tokiems dalykams neduoda medžiagos. Štai kodėl Dantei neliko nieko kito, kaip, užuot vaizdavus dangaus džiaugsmus, mums perteikti pamokymus, kuriuos jis ten gavo iš savo protėvių, iš Beatričės ir įvairiausių šventųjų. Iš to pakankamai aišku, koks yra šis pasaulis. Žinoma, žmogaus gyvenimo, kaip ir bet kokios prastos prekės, geroji pusė padengta dirbtiniais blizgučiais; trūkumai visada slepiami. Ir priešingai, tą spindesį ir prabangą, kurios gali siekti kiekvienas, jis demonstruoja, ir juo mažiau viduje patenkintas savimi, juo labiau trokšta atrodyti laimės kūdikiu kitų akyse: šitaip toli eina kvailystė, ir kitų nuomonė yra

* Herodotas: [*Historiae*] 7, 46.
** [Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu*, 1, 8.]

svarbiausias kiekvieno žmogaus siekių tikslas, nors visiškas tos nuomonės niekingumas matomas vien iš to, kad beveik visose kalbose tuštybė, vanitas, pirmiausia reiškia tuštumą ir niekingumą. Tačiau nepaisant viso šito miražo, gyvenimo negandos labai nesunkiai gali taip išaugti – ir taip atsitinka kasdien, – kad mirties, kurios šiaip jau bijomasi labiausiai, griebiamasi labai godžiai. O kai likimas nori parodyti visą savo klastą, kenčiančiajam jis gali užkirsti kelią net į šią priebėgą, ir tada jis liks įniršusių priešų rankose, kurie pasmerks jį žiaurioms ir lėtoms kančioms; ir tada nebėra jam išsigelbėjimo. Veltui tada kankinys šaukiasi savo dievų pagalbos; jis negailestingai atiduotas savojo likimo valiai. Tačiau šis negailestingumas yra tik jo neįveikiamos valios atspindys; šios valios objektyvacija yra jo asmuo. Ir kaip išorinė jėga negali nei pakeisti, nei sunaikinti tos valios, taip kokia nors išorinė jėga negali jo išvaduoti nuo kančių, kylančių iš gyvenimo, kuris yra tos valios pasireiškimas. Žmogus visiems laikams atiduotas pačiam sau, tiek pavieniuose dalykuose, tiek ir pačiame svarbiausiame dalyke. Veltui jis kuria sau dievus, kad maldomis ir pataikavimu išprašytų iš jų tai, ką gali padaryti tik jo paties valios jėga. Senasis testamentas pasaulį ir žmogų pripažino esant Dievo kūriniu, o Naujasis Testamentas – kad pamokytų, jog palaima ir išsivadavimas nuo šio pasaulio kančių gali kilti tik iš paties pasaulio – buvo priverstas tą Dievą paversti žmogumi. Žmogaus valia yra ir bus tai, nuo ko jame priklauso viskas. Sanjasiai, kankiniai, visų tikybų ir pavadinimų šventieji laisva valia ir noriai pakėlė visokiausias kančias, nes tuose žmonėse valia gyventi įveikė save pačią ir todėl netgi lėtas jos pasireiškimo irimas jiems buvo džiaugsmingas. Tačiau nekalbėsiu apie tai, kas bus dėstoma toliau. Beje, čia negaliu susilaikyti nepasakęs, kad *optimizmas,* jei tik jis nėra beprasmiški plepalai tokių žmonių, už kurių lėkštų kaktų nesama nieko, išskyrus žodžius, yra ne tik absurdiška, bet

iš teisybės ir *niekšiška* mąstysena, žiaurus pasityčiojimas iš nenusakomų žmonijos kančių. Ir nedera manyti, kad krikščioniškoji tikyba yra palanki optimizmui; priešingai, Evangelijose „pasaulis" ir „blogis" vartojami beveik kaip sinonimai.*

§ 60

Dabar, kai baigėme svarstyti du neišvengiamus įterptinius klausimus apie valios savaime laisvę bei jos pasireiškimų būtinumą ir apie jos likimą ją atspindinčiame pasaulyje, kurio pažinimas turi būti jos savitaigos arba savineigos pagrindas, galime išsamiau paaiškinti patį tą teigimą ir neigimą, anksčiau aptartus ir paaiškintus tik bendrais bruožais. Tai padarysime, parodydami ir atskleisdami vidinę prasmę tų elgsenos būdų, per kuriuos tik ir pasireiškia valios savitaiga ir savineiga.

Valios teigimas yra pats valiojimas, nuolatinis, netrikdomas jokio pažinimo, toks, koks apskritai pripildo žmogaus gyvenimą. Kadangi jau žmogaus kūnas yra valios objektiškumas, kiek ji reiškiasi šioje pakopoje ir šiame individe, tai jo valiojimas, išsiskleidžiantis laike, yra tarsi kūno parafrazė, visumos ir jos dalių paaiškinimas ir kartu yra kitas būdas išreikšti tą patį daiktą savaime, kurio pasireiškimas jau yra kūnas. Todėl užuot sakę *valios teigimas,* galėtume sakyti *kūno teigimas.* Visų įvairiausių valios aktų pagrindinis turinys yra patenkinimas poreikių, kurie neatskiriami nuo sveiko kūno egzistavimo ir jau jame pasireiškia ir gali būti suprantami kaip individo savisauga bei giminės pratęsimas. Tačiau per visa tai valią netiesiogiai užvaldo patys įvairiausi motyvai, sukeliantys skirtingiausius valios aktus. Kiekvienas iš šių aktų yra tik čia besireiškiančios valios apskritai

* Apie tai žr. antro tomo 46 sk.

išbandymas ir pavyzdys. Koks tas išbandymas, kokią formą turi ir jai suteikia motyvas, nėra esminga. Čia svarbu tik tai, kad apskritai norima ir kokiu intensyvumu norima. Valia gali pasirodyti tik esant motyvams, kaip akis atskleidžia regėjimo jėgą tik šviesoje. Motyvas apskritai iškyla prieš valią kaip daugiaformis Protėjas: jis visada žada galutinį patenkinimą, valios troškulio numalšinimą. Tačiau kai tik troškulys numalšinamas, motyvas tuojau pat pasirodo nauju pavidalu ir juo vėl audrina valią – visada pagal jos stiprumo laipsnį ir jos santykį su pažinimu. O šis laipsnis ir šis santykis kaip empirinis charakteris pasirodo būtent per šiuos išbandymus ir pavyzdžius.

Įsižiebus sąmonei žmogus iškart pasijunta esąs valiojantis, ir dažniausiai jo pažinimas lieka nuolat susijęs su jo valia. Iš pradžių jis stengiasi tobulai pažinti savo valiojimo objektus, o po to ir priemones jiems pasiekti. Vėliau jis nebežino, ką turi veikti ir paprastai nesiekia kitokio žinojimo. Jis veikia ir veržiasi: suvokimas, kad nuolat triūsiama savo valiojimo tikslams, jį palaiko ir daro veiklų; jo mąstymas nukreiptas į priemonių pasirinkimą. Toks beveik visų žmonių gyvenimas: jie nori; žino, ko nori ir siekia šito – tiek sėkmingai, kiek reikia, kad apsisaugotų nuo nevilties, ir tiek nesėkmingai, kiek reikia, kad išvengtų nuobodulio ir jo padarinių. Iš to kyla tam tikras linksmumas ar bent jau ramybė, kurioje turtingumas ar skurdas iš tikrųjų nieko nekeičia: juk ir turčius, ir skurdžius mėgaujasi ne tuo, ką jie turi, nes, kaip parodyta, tai veikia tik negatyviai; jie mėgaujasi tuo, ką tikisi pasiekti savo veržlumu. Jie veržiasi pirmyn su didžia rimtimi ir net su iškilminga veido išraiška: taip žaidžia ir vaikai. Tik išimtiniu atveju toks gyvenimas sutrikdomas tuo, kad pažinimas, nepriklausantis nuo tarnystės valiai ir nukreiptas į pasaulio apskritai esmę, iškelia estetinį reikalavimą kontempliuoti arba etinį reikalavimą išsižadėti. Daugumą žmonių visą gyvenimą gena reikmė, neleidžianti

jiems atsipeikėti. Kita vertus, valia dažnai įsiliepsnoja tiek, kad gerokai pranoksta kūno teigimą, ir tada pasireiškia galingais afektais ir stipriomis aistromis. Tokiu atveju individas ne tik teigia savo egzistenciją, bet ir neigia kitų žmonių egzistenciją ir stengiasi pastarąją įveikti ten, kur ji stovi jam skersai kelio.

Kūno palaikymas jo paties jėgomis yra toks menkas valios savitaigos laipsnis, kad savanoriškai juo pasitenkindami, galėtume tarti, jog kartu su to kūno mirtimi užgęsta ir per jį pasireiškusi valia. Bet jau lytinio instinkto patenkinimas peržengia savosios egzistencijos teigimo ribas, apimančias tokį trumpą laiką, ir teigia gyvenimą po individo mirties, apimantį neapibrėžtą laiką. Gamta, visada teisinga ir nuosekli, o šiuo atveju net naivi, visai atvirai mums parodo vidinę lytinio akto prasmę. Mūsų pačių sąmonė ir lytinio potraukio galia moko mus, kad šiuo aktu, grynu pavidalu ir be jokių priemaišų, pasireiškia pats ryškingiausias *valios gyventi teigimas*. Ir štai laike bei priežasčių eilėje, t.y. gamtoje, kaip šio akto padarinys, pasirodo nauja gyvybė. Prieš gimdžiusįjį atsiranda gimusysis, nuo ano besiskiriantis reiškiniu, bet savaime arba savąja idėja anam tapatus. Štai kodėl kaip tik šiuo aktu gyvenančiųjų kartos susisieja su visuma, ir, kaip tokia, visuma gyvena amžinai. Gimimas gimdančiojo atžvilgiu yra tik jo ryžtingo valios gyventi teigimo išraiška ir simptomas. O gimusiojo atžvilgiu tai nėra koks nors jame pasireiškiančios valios pagrindas, nes valia savaime nepripažįsta nei priežasties, nei padarinio; kaip ir kiekviena priežastis, tai yra tik atsitiktinė priežastis, nulemianti valios pasireiškimą *šiuo* metu, *šioje* vietoje. Kaip daiktas savaime, gimdančiojo valia ir gimusiojo valia nesiskiria, nes tik reiškinys, o ne daiktas savaime yra pavaldus principio individuationis. Kartu su savitaiga, peržengiančia savojo organizmo ribas, ir iki pat naujo kūno atsiradimo iš naujo įtvirtinami ir kančia, ir mirtis, kaip dalykai, pri-

klausantys gyvenimo reiškiniui, o išganymo galimybė, sukeliama tobuliausio pažinimo sugebėjimo, šįkart pasirodo esanti bevaisė. Čia ir glūdi giluminis gėdos, susijusios su lytiniu aktu, pagrindas.

Šis požiūris mitologiškai išreikštas ta krikščioniškosios tikybos dogma, pagal kurią mes visi dalyvaujame nuodėmėje (kuri akivaizdžiai yra tik lytinio instinkto patenkinimas), ir dėl jos nusipelnėme kančios ir mirties. Toji tikyba čia įveikia mąstymo pagal pagrindo principą ribas ir pažįsta žmogaus idėją, kurios vienis iš suskilimo į nesuskaičiuojamus individus atkuriamas viską susiejančiu gimdymo saitu. Dėl to krikščionybėje kiekvienas individas, viena vertus, laikomas tapačiu Adomui gyvenimo teigimo atstovu ir šiuo požiūriu palenktas nuodėmei (pirmapradei nuodėmei), kančiai ir mirčiai; o kita vertus, idėjos pažinimas krikščionybei parodo, kad kiekvienas individas tapatus Išganytojui, valios gyventi neigimo atstovui, ir šiuo požiūriu dalyvauja Jo pasiaukojime, Jo nuopelno išganytas ir išvaduotas iš nuodėmės ir mirties, t.y. iš pasaulio grandinių (Rom 5, 12–21).

Kita mitologinė mūsų požiūrio į lytinį pasitenkinimą, kaip į valios gyventi savitaigą, peržengiančią individualaus egzistavimo ribas, kaip į būdą, kuriuo gyvenimas šitaip pirmiausia praryja žmogų, arba kaip į atnaujintą pareiškimą gyventi, išraiška yra graikų mitas apie Prozerpiną. Ji dar galėjo sugrįžti iš požemio karalystės, kol neparagavo jos vaisių; bet, pasimėgavusi granatais, ji buvo visiškai įkalinta toje karalystėje. Neprilygstamoje Goethe's versijoje šio mito prasmė pasirodo labai aiškiai, ypač kai – tuojau pat po to, kai Prozerpina paragavo granato – staiga įsijungia neregimas Parkų choras:

Tu esi mūsų!

- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -

Susilaikydama, galėjai sugrįžti,

Bet atsikandusi obuolio, tapai mūsų!

[Du bist unser!

\- -

Nüchtern solltest wiederkehren:
Und der Biß des Apfels macht dich unser!]
[*Triumph der Empfindsamkeit*, 4]

Įsidėmėtina, kad *Klemensas Aleksandrietis* (*Stromata*, lib. 3, cap. 15) šį dalyką parodo tuo pačiu vaizdu ir ta pačia išraiška: Οἱ μὲν εὐνουχίσαντες ἑαυτοὺς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, μακάριοι οὗτοί εἰσινοἱ τοῦ κόσμου νηστεύοντες. (Qui se castrarunt ab omni peccato, propter regnum caelorum, ii sunt beati, a *mundo ieiunantes*.) [Kas iškastravo visokiausias savo nuodėmes dėl dangaus karalystės, palaiminti tie; jie susilaiko nuo pasaulio.]

Kaip ryžtingiausias ir galingiausias gyvenimo teigimas, lytinis potraukis pasireiškia ir tuo, kad nuo gamtos nenutolusiam žmogui, kaip ir gyvuliui, jis yra galutinis tikslas, aukščiausias gyvenimo taškas. Savisauga yra pirminis žmogaus siekinys. Bet kai tik ja pasirūpinta, jis siekia tik pratęsti giminę. Kaip grynai gamtinė būtybė ko nors daugiau siekti jis negali. O be to, ir gamta, kurios vidinė esmė yra pati valia gyventi, visa savo galia žmogų, kaip ir gyvulį, stumia daugintis. Šitai padariusi, individo atžvilgiu ji jau pasiekė savo tikslą ir yra visiškai abejinga jo žūčiai, nes ji, kaip valia gyventi, rūpinasi išsaugoti tik giminę, o individas jai yra niekas. Kadangi lytiniu potraukiu stipriausiai pasireiškia vidinė gamtos esmė, valia gyventi, tai senovės poetai ir filosofai – Hesiodas ir Parmenidas – labai prasmingai sakė, kad *Eros* yra pirminis, kuriantysis, principas, iš kurio atsiranda visi daiktai (žr. Aristoteles: *Metaphysica*, 2, 4 [p. 984, 23 B]). Ferekidas pasakė: Εἰς ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν

Δία, μέλλοντα δημιουργεῖν. (Iovem, cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse.) [Dzeusas, panorėjęs sukurti pasaulį, virto Erotu] Proklas: *Ad Platonis Timaeum*, lib. 3. Išsamų šio objekto apmąstymą neseniai mums pateikė *Georgas Friedrichas Schoemannas (De cupidine cosmogonico*, 1852). Ir indų Maja, kurios skraistė ir kūrinys yra visas regimybės pasaulis, gali būti parafrazuota kaip *amor*.

Lytiniai organai daug labiau už bet kokį išorinį kūno organą pavaldūs vien tik valiai, o visai ne pažinimui. Čia valia pasirodo beveik taip pat nepriklausoma nuo pažinimo, kaip ir tuose organuose, kurie, veikiami paprastų dirgiklių impulso, tarnauja tik augaliniam gyvenimui, reprodukcijai ir kuriuose valia veikia aklai, kaip nesąmoningoje gamtoje. Juk gimdymas yra tik reprodukcija, apimanti naują individą, tarsi kokia antrosios galios reprodukcija, kaip mirtis yra tik antrosios galios išskyra. Dėl viso to lytiniai organai yra tikras valios *židinys*, vadinasi, polius, priešingas smegenims, pažinimo, t.y. kitos pasaulio pusės, pasaulio kaip vaizdinio, atstovui. Jie yra gyvastį palaikantis pradas, laikui užtikrinantis begalinį gyvenimą; kaip tokius graikai juos garbino falo pavidalu, indai – lingamo pavidalu; šie kaip tik ir yra valios teigimo simboliai. Priešingai, pažinimas duoda galimybę pašalinti valią, pasiekti išganymą per laisvę, įveikti ir sunaikinti pasaulį.

Jau šios ketvirtos knygos pradžioje mes išsamiai parodėme, kaip valia gyventi, teigdama save, turi atsižvelgti į mirtį: valia jai nepavaldi, nes mirtis yra kažkas, kas jau glūdi pačiame gyvenime ir nuo jo neatskiriama; mirtis yra tai, kieno atsvara ir priešingybė yra gimimas, nepaisant individo mirtingumo, valiai gyventi garantuojantis gyvenimą visiems laikams. Indai šitai išreiškė mirties dievui Šyvai priskirdami lingamą, kaip to dievo atributą. Ten pat mes parodėme, kaip žmogus, visiškai sąmoningai laikydamasis ryžtingo valios gyventi teigimo nuostatos, be baimės žvelgia

į mirtį. Todėl čia apie tai nebekalbėsime. Dauguma žmonių, nevisiškai tai suvokdami, laikosi kaip tik tokio požiūrio ir atkakliai teigia gyvenimą. Kaip tokio teigimo veidrodis esti pasaulis su nesuskaičiuojamais individais, begaliniame laike ir begalinėje erdvėje ir su begalinėmis kančiomis, tarp gimimo ir mirties be pabaigos. Tačiau skųstis šituo jokiu būdu negalima, nes valia savo sąskaita stato didžią tragediją ir didžią komediją, o be to, yra savo pačios žiūrovė. Pasaulis yra toks todėl, kad valia, kurios reiškinys jis yra, yra kaip tik tokia; pasaulis yra toks, nes taip nori valia. Kančios pateisinamos tuo, kad valia ir šitaip reikšdamasi teigia save pačią, ir šį teigimą pateisina bei atsveria tai, kad ji pati pakelia kančias. Jau čia mums atsiveria visumos *amžinojo teisingumo* reginys; toliau mes jį aptarsime išsamiau, aiškiau ir smulkiau. Tačiau iš pradžių reikia aptarti laikiškąjį arba žmogiškąjį teisingumą.*

§ 61

Iš antrosios knygos atsimename, kad visoje gamtoje, visose valios objektyvacijos pakopose neišvengiamai vyksta nuolatinė kova tarp individų, priklausančių visoms rūšims ir kad kaip tik tuo pasireiškia valios gyventi vidinis vaidas su savimi. Aukščiausioje objektyvacijos pakopoje šis fenomenas, kaip ir visa kita, pasirodo daug aiškiau ir todėl lengviau dešifruojamas. Šiam tikslui mes pirmiausia ištirsime *egoizmo,* kaip visokeriopos kovos pradinio taško, šaltinį.

Mes pavadinome laiką ir erdvę principio individuationis, nes tik per juos ir juose įmanomas vientisumo daugeriopumas. Jie yra natūralaus, t.y. iš valios kylančio, pažinimo esminės formos. Todėl valia visur reikšis sau per individų daugeriopumą. Tačiau šis daugeriopumas galioja ne jai, ne

* Apie tai žr. antro tomo 45 sk.

valiai kaip daiktui savaime, o tik jos reiškiniams. Valia glūdi kiekviename iš jų pilnatviškai ir nedalomai ir mato aplink save nesuskaičiuojamai pakartotą savo pačios esmės vaizdą. Bet pačią šią esmę, t.y. tikrąją realybę, ji betarpiškai randa tik savyje. Todėl kiekvienas sau nori visko, nori viską turėti ar bent jau viskam viešpatauti, o tai, kas jam priešinasi, jis norėtų sunaikinti. Pažįstančiose būtybėse prie to prisideda tai, kad individas yra pažįstančio subjekto pagrindas, o pastarasis yra pasaulio pagrindas; taigi visa gamta už jo, vadinasi, ir visi kiti individai egzistuoja tik jo vaizdinyje; juos jis visada suvokia tik kaip savo vaizdinį, t.y. netiesiogiai, ir kaip kažką, kas priklauso nuo jo paties esybės ir egzistavimo, nes kartu su jo sąmone jam neišvengiamai išnyksta ir pasaulis, kitaip tariant, pasaulio būtis ir nebūtis jam yra lygiaverčiai ir neatskiriami dalykai. Taigi kiekvienas pažįstantis individas iš tikrųjų yra ir susivokia esąs visa valia gyventi, t.y. betarpiška pasaulio *būtis-savaime;* o be to, jis susivokia esąs papildoma pasaulio kaip vaizdinio sąlyga, t.y. mikrokosmas, kurį reikia laikyti lygiu makrokosmui. Pati visada ir visur teisinga gamta jau nuo pat pradžių ir nepriklausomai nuo bet kokios refleksijos duoda jam šį pažinimą – paprastai ir kaip betarpiškai tikrą. Iš šitų abiejų būtinų žmogaus apibrėžčių paaiškėja, kodėl kiekvienas individas, visiškai išnykstantis beribiame pasaulyje ir niekingai menkas, vis dėlto laiko save pasaulio centru, į savąją egzistenciją ir gerovę atsižvelgia rimčiau nei į visa kita ir net, atsiduodamas natūraliam polinkiui, pasirengęs paaukoti visa kita, pasirengęs sunaikinti pasaulį, kad tik kuo ilgiau išsaugotų savąjį Aš, šį lašą jūroje. Tokia nuostata yra *egoizmas,* būdingas kiekvienam gamtos daiktui. Tačiau kaip tik per jį vidinis valios vaidas su savimi pasirodo siaubingai aiškiai. Juk šio egoizmo turinys ir esmė yra nurodytasis mikrokosmo ir makrokosmo prieštaravimas arba

tai, kad valios objektyvacijos forma yra principium individuationis, ir todėl valia vienodai reiškiasi sau pačiai per nesuskaičiuojamus individus, o be to, per kiekvieną iš jų – iš abiejų pusių (valios ir vaizdinio); ir reiškiasi visapusiškai bei galutinai. Taigi kiekvienas individas betarpiškai duotas sau kaip visa valia ir kaip visumą pagaunantis subjektas, o tuo tarpu visi kiti jam pirmiausia duoti tik kaip jo vaizdiniai. Štai kodėl jo paties esybė ir jos išsaugojimas jam svarbiau už visas kitas esybes drauge. Į savąją mirtį kiekvienas žiūri kaip į pasaulio pabaigą, nors žinią apie savo pažįstamų žmonių mirtį išklauso gana abejingai, jei tik ji nepaliečia jo asmeninių interesų. Aukščiausioje pakopoje esančioje – žmogaus – sąmonėje egoizmas, kaip ir pažinimas, kančia, pasitenkinimas, irgi turėjo pasiekti aukščiausią laipsnį, ir jo nulemtas individų vaidas čia pasirodo pačiu šiurpiausiu pavidalu. Mes jį matome visur, tiek smulkmenose, tiek dideliuose dalykuose; mes matome jį tai iš baisios pusės, didžiųjų tironų ir piktadarių gyvenime ir pasaulį niokojančiuose karuose, tai iš juokingos pusės, ten, kur jis yra komedijos tema ir labai savotiškai pasirodo per savimeilę ir tuštybę, kurias taip puikiai suvokė ir pavaizdavo in abstracto Larochefoucault; mes matome jį pasaulio istorijoje ir savo gyvenime. Bet aiškiausiai jis pasirodo tada, kai kokia nors žmonių minia išsilaisvina nuo bet kokio įstatymo ir tvarkos: tada tuojau pat akivaizdžiai išryškėja tas bellum omnium contra omnes [visų karas prieš visus], kurį puikiai pavaizdavo Hobbesas [*Leviathan,* 1, 13] pirmame skyriuje „De Cive". Tada pasirodo ne tik tai, kad kiekvienas stengiasi išplėšti iš kito, ką pats norėtų turėti, bet ir tai, kaip kai kas, kad nežymiai padidintų savo gerovę, neretai sugriauna visą kito žmogaus laimę ir gyvenimą. Tai yra aukščiausia egoizmo išraiška; jo pasireiškimai šiuo požiūriu nusileidžia vien tikro piktumo apraiškoms. O piktumas visai nesavanau-

diškai siekia pakenkti kitiems ir juos kankinti be jokios naudos sau. Apie tai bus netrukus kalbama. Šį egoizmo šaltinio atskleidimą reikia palyginti su egoizmo charakteristika, pateikta mano *Konkursiniame traktate apie moralės pagrindą,* § 14.

Svarbiausias kančios šaltinis, mūsų anksčiau apibūdintas kaip neišvengiamas ir visam gyvenimui būdingas dalykas, yra – kai tik jis pasirodo tikrovėje ir apibrėžtu pavidalu – minėtoji *Eridė,* visų individų kova, išraiška to vaido, kuris glūdi valios gyventi viduje ir kuris dėl principii individuationis pasirodo regimu pavidalu. Žiauri priemonė tiesiogiai ir ryškiai jį parodyti yra žvėrių kautynės. Šiame pirmapradžiame vaide glūdi neišsenkantis kančios šaltinis, nepaisant priemonių, kurių buvo imtasi prieš jį ir kurias dabar mes apžvelgsime atidžiau.

§ 62

Buvo parodyta, kad pirmas ir paprasčiausias valios gyventi teigimas yra savojo kūno teigimas, t.y. valios pasireiškimas per veiksmus laike, nes jau kūnas savo pavidalu ir tikslingumu tą valią pavaizduoja erdviškai ir daugiau niekaip. Šis teigimas reiškiasi kūno savisauga, pasitelkiant savo jėgas. Prie jo tiesiogiai prisišlieja ir net su juo sutampa lytinio potraukio patenkinimas, kiek lytiniai organai priklauso kūnui. Todėl *savanoriškas,* o ne kokiu nors *motyvu* grindžiamas atsisakymas patenkinti šį instinktą jau yra valios neigimas, atsiradęs dėl pažinimo, veikiančio kaip *kvietyvas.* Taigi šitas savojo kūno neigimas jau yra valios prieštaravimas jos pačios pasireiškimui. Juk nors kūnas lyties organuose ir objektyvuoja valią daugintis, pastaroji vis dėlto atmetama. Štai kodėl toks atsisakymas, kaip valios gyventi neigimas ar sunaikinimas, yra sunkus ir kankinantis savęs įveikimas. Bet apie tai vėliau.

Tačiau valia, tokią savojo kūno *savitaigą* atskleisdama per nesuskaičiuojamus individus, dėl visiems individams būdingo egoizmo tam tikrame individe labai nesunkiai peržengia tokios savitaigos ribas, – iki pat tos pačios valios, pasireiškiančios kitame individe, *paneigimo*. Vieno individo valia įsiveržia į kito individo valios savitaigos sritį tada, kai individas naikina arba žaloja kito individo kūną arba to *kito kūno* galias verčia tarnauti *savajai* valiai, o ne valiai, pasireiškiančiai tame svetimame kūne; taigi jei jis iš valios, pasireiškiančios svetimo kūno pavidalu, atima to kūno galias ir šitaip padidina galią, tarnaujančią *jo* valiai, labiau, negu tai daryti jam duoda teisę jo paties kūno galia, – vadinasi, jei jis teigia savąją valią, peržengdamas savąjį kūną, neigdamas valią, pasireiškiančią svetimame kūne. Šitoks įsiveržimas į svetimos valios savitaigos sritį buvo aiškiai suvoktas jau nuo seno ir jo sąvoka buvo išreikšta žodžiu *neteisėtumas* (Unrecht). Juk ir viena, ir kita pusė iškart supranta, kaip čia yra, – tiesa, ne kaip mes, per aiškią abstrakciją, o jausmu. Individas, patiriantis neteisėtumą, įsiveržimą į jo paties kūno savitaigos sritį jaučia kaip jo paties neigimą iš kito individo pusės; jis tai jaučia kaip tiesioginę ir dvasinę kančią, kuri visai atskiriama ir skirtinga nuo ją lydinčio fizinio skausmo, sukeliamo paties veiksmo, arba nuo apmaudo, kurį sukelia praradimas. Kita vertus, tas, kuris elgiasi neteisėtai, ima suprasti, kad jis kaip būtis savaime yra toji pati valia, pasireiškianti ir kito kūne ir per vieną savo pasireiškimą teigianti save taip smurtingai, kad jis, peržengdamas savo kūno ir jo galių ribas, tampa tos pačios valios, pasireiškiančios kitu pavidalu, neigėju ir todėl, kaip valia savaime, būtent savo smurtu kaunasi prieš patį save ir save drasko. Ir jis, sakau aš, iškart ima tai suprasti, bet ne in abstracto, o tamsaus jausmo pavidalu, ir šitas jausmas vadinamas sąžinės

graužatimi, arba – tai šiam atvejui tinka labiau – jausmu, kad *pasielgta neteisėtai.*

Neteisėtumas, kurio sąvoką mes čia išnagrinėjome pačiu bendriausiu ir abstrakčiausiu pavidalu, in concreto, ryškiausiai, tiesiogiai ir akivaizdžiai pasireiškia kanibalizmu: tai pats aiškiausias ir akivaizdžiausias jo tipas, didžiausio valios vaido su pačia savimi aukščiausioje objektyvacijos pakopoje, kuri yra žmogus, baisingas atvaizdas. Tiesiog įkandin jo eina žmogžudystė, ir todėl, kai tik ji įvykdoma, sąžinės priekaištai, kurių prasmę mes tik ką parodėme abstrakčiai ir sausai, atsiranda iškart ir baisingai aiškiai, ir dvasinei ramybei amžiams padaro neišgydomą žaizdą, nes mūsų siaubas dėl žmogžudystės – kaip ir mūsų baimė prieš ją įvykdant – atitinka tą beribį prieraišumą prie gyvenimo, kuriuo persmelkta visa, kas gyva, kaip valios gyventi apraiška. (Beje, toliau mes išsamiau išskaidysime ir pakylėsime iki sąvokai būdingo aiškumo jausmą, lydintį neteisingą ir piktą poelgį, sąžinės priekaištus.) Iš esmės su žmogžudyste sutampa, o skiriasi nuo jos tik laipsniu tyčinis sužalojimas arba paprasčiausias svetimo kūno sužeidimas, netgi bet koks smūgis. Be to, neteisėtumas pasireiškia kaip kito individo pavergimas, kai jis prievarta padaromas vergu; galiausiai neteisėtumas pasirodo kaip kėsinimasis į svetimą nuosavybę, kuris – kadangi nuosavybė yra svetimo darbo vaisius – iš esmės sutampa su anksčiau minėtu neteisėtumu ir santykiauja su juo, kaip paprastas sužeidimas su žmogžudyste.

Juk tokia *nuosavybė,* kurios negalima iš žmogaus atimti nesielgiant *neteisėtai,* pagal mūsiškį neteisėtumo supratimą gali būti tik tai, kas uždirbta paties žmogaus jėgomis ir, vadinasi, kieno užgrobimas atima jo kūno galias iš tame kūne objektyvuotos valios, kad ją priverstų tarnauti valiai, objektyvuotai kitame kūne. Tik tokiu atveju žmogus, be-

sielgiantis neteisėtai, įsiveržia į kito individo valios savitaigos sritį, nors ir kėsinasi ne į svetimą kūną, bet į negyvą, nuo kūno visai skirtingą daiktą. Juk su šiuo daiktu tarsi suaugo ir susitapatino svetimo kūno darbas ir galia. Vadinasi, bet kokia autentiška, t.y. morali, nuosavybės teisė pirmapradiškai grindžiama vien tik apdirbimu, kaip buvo beveik visur pripažįstama iki Kanto ir kaip tai aiškiai ir gražiai pasakyta seniausioje iš visų įstatymų knygų: „Išminčiai, pažįstantys senovę, aiškina, kad įdirbtas laukas priklauso tam, kuris išrovė mišką, nuvalė ir suarė jį; kaip ir antilopė priklauso pirmajam ją mirtinai sužeidusiam medžiotojui" (*Manu įstatymai*, 9, 44). Tik senatviška Kanto negalia aš galiu paaiškinti visą jo teisės mokslą, tą keistą viena kitą sukeliančių klaidų sampyną; ir lygiai tuo pačiu aš aiškinu ir tai, kad nuosavybės teisę jis nori pagrįsti pirmuoju užvaldymu. Juk kaipgi paprastas mano valios pareiškimas – neleisti kitiems naudotis kokiu nors dalyku – gali tuojau pat sukurti ir *teisę* į šį dalyką? Akivaizdu, kad šis pareiškimas iš pradžių pats yra reikalingas teisėto pagrindimo, o savaime visai nėra toks pagrindimas, kaip mano Kantas. O be to, ar savaime, t.y. moralės požiūriu, neteisėtai elgtųsi tas, kuris nepripažintų šitų pretenzijų į išimtinį naudojimąsi daiktu, nepagrįstą niekuo, išskyrus savąjį pareiškimą? Ar dėl to jį turėtų graužti sąžinė? Juk taip aišku ir lengvai suvokiama, kad negali būti jokio *teisėto užvaldymo*, o esama tik daikto teisėto *pasisavinimo, įsigijimo*, nukreipiant į šį daiktą pirmaprades savo galias. Ten, kur daiktas kokio nors, kad ir visai nežymaus, svetimo darbo apdorojamas, saugojamas nuo sužalojimų, puoselėjamas, – nors tas darbas tebūtų tik dirvoje augančių laukinių vaisių nuraškymas ar jos nuravėjimas, – ten užpuolikas, besikėsinantis į tą daiktą, akivaizdžiai atima iš kito žmogaus jo jėgos, panaudotos tam daiktui, rezultatus, to žmogaus kūną verčia tarnauti ne jo paties, o *savajai* valiai, teigia savąją valią, peržengdamos

jos pasireiškimo ribas, taigi net neigdamas svetimą valią, t.y. elgiasi neteisėtai.* Priešingai, vien tik naudojimasis daiktu jo visai neapdorojus arba neapsaugojus nuo suirimo neduoda teisės į jį, kaip ir kieno nors valios pretenzija į išskirtinį jo turėjimą. Todėl, jeigu kokia nors šeima nors ir visą šimtmetį viena medžiojo tam tikroje vietovėje, bet nieko nepadarė jai pagerinti, tai ji, nebūdama moraliai neteisi, negali uždrausti medžioti joje svetimam ateiviui, staiga šito užsigeidusiam. Štai kodėl vadinamoji preokupacijos teisė, kurios pagrindu už paprastą įsisenėjusį naudojimąsi daiktu dar reikalaujama atlyginimo, t.y. pasisavinama išskirtinė teisė toliau juo naudotis, moraliniu požiūriu yra visai nepagrįsta. Tam, kas remiasi tik tokia teise, atvykėlis galėtų dar labiau teisėtai paprieštarauti: „Kaip tik todėl, kad tu jau taip ilgai naudojaisi šiuo daiktu, būtų teisinga, kad dabar juo pasinaudotų ir kiti". Į jokį daiktą, nepasiduodantį apdorojimui, ar tai būtų pagerinimas, ar apsaugojimas nuo nelaimių, nesama moraliai pagrįstos išimtinio turėjimo teisės, – galbūt išskyrus tą atvejį, kai visi kiti savanoriškai nusileidžia, pavyzdžiui, atlygindami kitokias paslaugas; tačiau tai jau suponuoja sutartimi įsteigtą bendriją, valstybę. Moraliai pagrįsta nuosavybės teisė, kaip parodyta anksčiau, pagal savo prigimtį savininkui duoda tokią pat neribotą valdžią daikto atžvilgiu, kokią jis turi savo kūno atžvilgiu. Tai reiškia, kad mainydamas ar dovanodamas, jis gali savo nuosavybę perduoti kitiems, kurie po to naudojasi tuo daiktu su tokia pat moraline teise, kaip ir jis.

O neteisėtumo *vykdymas* apskritai pasireiškia arba *prievarta*, arba *gudrumu;* moraliniu požiūriu tai yra tas pat. Štai žudant nesvarbu, ar aš naudojuosi durklu, ar nuodais. Tas pat

* Taigi prigimtinei nuosavybės teisei pagrįsti nereikalingi dvejopi teisės pagrindai – detentio ir formatio prielaida; visai pakanka antrojo pagrindo. Tačiau pavadinimas formatio ne visai tinkamas, nes tam tikro darbo įdėjimas į daiktą ne visada būtinai turi būti jo formavimas.

galioja bet kuriuo kūno sužeidimo atveju. Įvairiausi neteisėtumo atvejai visi pasireiškia tuo, kad aš, vykdydamas neteisėtumą, verčiu kitą individą tarnauti ne savajai, o manajai valiai, veikti ne savo, o mano valia. Prievarta aš šito pasiekiu, remdamasis fiziniu priežastingumu; gudrumu – per motyvaciją, t.y. per priežastingumą, pertvarkytą pažinimo; vadinasi, pasiekiu šito tuo, kad kito žmogaus valiai pateikiu *tariamus motyvus*, kurių veikiamas ir tikėdamas, kad paklūsta *savo* valiai, iš tikrųjų jis paklūsta *mano* valiai. Kadangi terpė, kurioje esti motyvai, yra pažinimas, aš galiu tai padaryti, tik supainiodamas jo pažinimą, o tai yra *melas*. Juo visada siekiama paveikti kito valią; ne tik jo pažinimą savaime ir kaip tokį, o pažinimą tik kaip priemonę, t.y. kiek jis nulemia to žmogaus valią. Juk pats mano melas, kylantis iš manosios valios, reikalingas motyvo. Toks motyvas gali būti tik svetima valia, o ne svetimas pažinimas savaime, nes jis kaip toks niekada negali paveikti *mano* valios, niekada negali jos išjudinti, niekada negali būti jos tikslų motyvu; tik svetimas valiojimas ir veiksmas gali būti toks motyvas, o per juos, vadinasi, netiesiogiai, toks motyvas gali būti ir svetimas pažinimas. Tai galima pasakyti ne tik apie melą, kylantį iš atviro savanaudiškumo, bet ir apie tokį melą, kurio šaltinis yra grynas piktumas, trokštantis pasidžiaugti skausmingais svetimos, jo paties sukeltos klaidos padariniais. Net paprastas pagyrūnas, savigyra padidindamas pagarbą sau arba į gerą pusę pakeisdamas kitų žmonių nuomonę, tuo siekia labiau ar lengviau paveikti jų norus ar veiksmus. Paprastas tiesos, t.y. sprendinio apskritai, atsisakymas pats savaime nėra neteisėtumas; tačiau toks yra melo primetimas. Kas pasiklydusiam keleiviui nenori parodyti tikro kelio, tas jo atžvilgiu nepažeidžia jokios teisės, tačiau teisę pažeidžia tas, kuris jam parodo neteisingą kelią. Iš to, kas pasakyta,

darosi aišku, kad bet koks *melas* ir bet kokia prievarta kaip tokie yra *neteisėtumas*, nes jie jau savaime siekia mano valios viešpatavimą išplėsti ir kitiems individams, vadinasi, įtvirtinti manąją valią neigiant jų valią: o tai yra tas pat, kas ir prievarta. Tačiau pats tikriausias melas yra *sulaužyta sutartis*, nes šiuo atveju visos pateiktos apibrėžtys galioja visiškai ir aiškiai. Juk kai aš sudarau sutartį, tai kito pažadėtas veiksmas yra tiesioginis ir pripažintas motyvas manajam veiksmui, įvykstančiam po to. Apsikeitimas pažadais vykdomas apdairiai ir formaliai. Kiekvienos pusės išsakytų pažadų teisingumas, kaip tariama, priklauso nuo dalyvaujančiųjų galios. Jeigu kitas sulaužė sutartį, tai jis mane apgavo ir, klasta pateikdamas manajam pažinimui tariamus motyvus, palenkė mano valią savo ketinimams, išplėtė savo valios viešpatavimą kitam individui, vadinasi, pasielgė visiškai neteisėtai. Štai kuo grindžiamas *sutarčių* moralinis teisėtumas ir jų galiosena.

Neteisėtumas, įvykdytas prievarta, ne toks *gėdingas* jos vykdytojui, kaip neteisėtumas, įvykdytas *gudrumu*, nes prievarta liudija fizinę jėgą, kuri bet kokiomis aplinkybėmis imponuoja žmonių giminei; tuo tarpu gudrumas, naudodamasis lankstais, išduoda silpnumą ir pažemina apgaviką ir kaip fizinę, ir kaip moralinę būtybę. Be to, kadangi melas ir apgaulė gali pavykti tik todėl, kad jais besinaudojantis žmogus kartu privalo reikšti jiems panieką ir pasibjaurėjimą, kad įgytų pasitikėjimą, jo pergalė nulemta to, kad pasitikima jo sąžiningumu, kuriuo jis nepasižymi. Didžiulis pasibjaurėjimas, visur sukeliamas klastos, neištikimybės ir išdavystės, priklauso nuo to, kad ištikimybė ir sąžiningumas yra tie saitai, kurie atstato išorinį valios, susiskaidžiusios į daugybę individų, vienį ir šitaip nustato ribas egoizmo, kurį sukelia šitas susiskaldymas, padariniams. Neištikimybė ir išdavystė nutraukia tuos išorinius saitus ir šitaip egoizmo padariniams atveria neribotą erdvę.

Mūsiškio apmąstymo būdo kontekste mes nustatėme, kad *neteisėtumo* sąvokos turinys yra tas individo veiksenos bruožas, kurio padedamas jis išplečia valios, pasireiškiančios jo kūne, teigimą taip toli, kad tas teigimas tampa neigimu valios, pasireiškiančios kituose kūnuose. Remdamiesi labai bendrais pavyzdžiais, mes dar nurodėme ribą, kur prasideda neteisėtumo sritis, ir, remdamiesi nedaugeliu pagrindinių sąvokų, kartu nustatėme jos pakopas nuo aukščiausios iki žemiausios. Atsižvelgiant į tai, *neteisėtumo* sąvoka yra pirminė ir pozityvi; jai priešinga *teisės* sąvoka yra išvestinė ir negatyvi. Juk mes privalome laikytis ne žodžių, o sąvokų. Faktiškai apie *teisę* niekada nebūtų galima kalbėti, jei neegzistuotų joks neteisėtumas. Juk *teisės* sąvoka apima tik neteisėtumo neigimą, ir jai palenkiamas kiekvienas veiksmas, kuris nėra anksčiau nurodytos ribos peržengimas, t.y. nėra svetimos valios paneigimas stipriausio savosios valios teigimo labui. Todėl toji riba *grynu moraliniu* požiūriu padalina visą galimų poelgių sritį į tokius, kurie yra arba neteisėti, arba teisėti. Jeigu poelgis anksčiau aprašytu būdu neįsiveržia į svetimo valios teigimo sritį, neneigia jos, jis nėra neteisėtas. Todėl, pavyzdžiui, atsisakymas padėti kitam, patekusiam į didelę bėdą, ramus kito žmogaus, mirštančio iš bado, stebėjimas, pačiam gyvenant pertekliuje, nors ir yra žiaurus bei šėtoniškas, tačiau nėra neteisėtas. Galima tik visai drąsiai pasakyti, kad tas, kuris sugeba būti toks beširdis ir žiaurus, be abejonės, įvykdys bet kokį neteisėtumą, kai tik jį pastūmės jo geiduliai ir niekas tam nesipriešins.

Bet *teisės*, kaip neteisėtumo neigimo, sąvoka esmingiausiai pritaikoma tais atvejais – ir, be abejonės, pirmiausia yra kilusi iš jų, – kai pastangai įvykdyti neteisėtumą priešinamasi jėga; šis priešinimasis savo ruožtu negali būti neteisėtas, ir todėl jis yra teisės išraiška, nors tokiu atveju naudojama prievarta, imama savaime ir izoliuotai, ir būtų neteisėta, o čia pateisinama (t.y. virsta teise) tik dėl savo motyvo.

Jei koks nors individas, teigdamas savąją valią, eina taip toli, kad įsiveržia į mano asmeniui kaip tokiam esmingą valios savitaigos sritį ir šitaip ją paneigia, tai mano priešinimasis tam įsiveržimui yra tik ano neigimo neigimas, ir todėl iš mano pusės yra ne kas kita, kaip mano kūne esmingai ir pirmapradiškai pasireiškiančios ir per šį paprastą pasireiškimą implicite jau išreikštos valios teigimas, vadinasi, ne neteisėtumas, o *teisė*. Tai reiškia: tada aš turiu *teisę* svetimą neigimą neigti visomis šiam neigimui reikalingomis jėgomis, o tai, kaip lengva suprasti, gali baigtis kito individo nužudymu; bet jo pasikėsinimas, kaip įsiveržianti išorinė prievarta, gali būti atremtas kažkiek ją pranokstančiu pasipriešinimu be jokio neteisėtumo, vadinasi, teisėtai, nes visa, ką aš darau iš savo pusės, visada lieka tik mano asmeniui kaip tokiam esmingos ir vien tik jį išreiškiančios valios savitaigos (kuri yra kovos scena) srityje, bet neįsiveržia į svetimą sritį, vadinasi, yra tik neigimo neigimas, tad teigimas, o ne grynas neigimas. Taigi *nesielgdamas neteisėtai*, aš galiu *priversti* svetimą valią, neigiančią mano valią, kiek pastaroji pasireiškia mano kūne ir naudojasi jo jėgomis jam palaikyti ir kiek ji neneigia kieno nors kito valios, liekančios tokiose pačiose ribose; aš galiu šitą svetimą neigiančią valią priversti atsisakyti šio neigimo, t.y. tokiu mastu aš turiu *teisę į prievartą*.

Visais atvejais, kai aš turiu prievartos teisę, taigi turiu visišką teisę prieš kitus naudoti *prievartą*, kartu aš galiu pagal aplinkybes svetimai prievartai priešinti ir *gudrumą*, šitaip nesielgdamas neteisėtai; vadinasi, aš turiu realią *teisę meluoti tose pačiose ribose, kuriose turiu teisę į prievartą*. Todėl tas, kuris jį apieškančiam plėšikui tvirtina, kad jis daugiau nieko neturi, elgiasi visiškai teisėtai, kaip ir tas, kas naktį įsiveržusį plėšiką apgaule įvilioja į rūsį ir ten jį uždaro. Kas buvo pagautas ir išvestas į nelaisvę plėšikų, pavyzdžiui, barbarų, kad išsilaisvintų, turi teisę juos nužudyti ne tik

atvira jėga, bet ir gudrumu. Dėl to ir pažadas, išgautas tiesiogine fizine prievarta, visai neįpareigoja, nes tokios prievartos auka turi visišką teisę išsilaisvinti iš prievartautojų, juos nužudydamas, jau nekalbant apie gudrybę. Kas savo pagrobto turto negali susigrąžinti jėga, nesielgia neteisėtai, jei susigrąžina jį gudrumu. Be to, jeigu kas man pralošia iš manęs pagrobtus pinigus, aš turiu teisę su juo žaisdamas naudoti netikrus kauliukus, nes visa, ką aš iš jo išlošiu, jau priklauso man. Jei kas šitai neigtų, tas turėtų juo labiau neigti karinės gudrybės teisėtumą, nes ji yra faktinis melas ir patvirtina Švedijos karalienės Kristinos posakį: „Žmonių žodžiai nieko neverti, ir net jų veiksmais beveik negalima pasitikėti". Vadinasi, šitaip arti viena kitos yra teisėtumo ir neteisėtumo ribos. Beje, aš manau, nebūtina įrodinėti, kad visa tai visiškai dera prie to, ką aš anksčiau kalbėjau apie apgaulės ir prievartos neteisėtumą; visa tai gali padėti išsiaiškinti keistas teorijas apie prievartinį melą.*

Taigi atsižvelgiant į tai, kas pasakyta, neteisėtumas ir teisė yra tik *moralinės* apibrėžtys, t.y. tokios, kurios galioja tik žmogaus elgsenos kaip tokios tyrinėjimui ir *tos elgsenos vidinės prasmės* atžvilgiu. Šis dalykas sąmonėje tiesiogiai pasireiškia tuo, kad, viena vertus, neteisėti veiksmai susiję su vidiniu skausmu, kuris yra tik teisės pažeidėjo sąmonėje atsirandantis jausmas, kad valios savitaiga jame pačiame yra pernelyg stipri, prieinanti iki to, jog paneigia svetimos valios pasireiškimą; be to, jaučiama, kad nors jis, teisės pažeidėjas, kaip reiškinys ir skiriasi nuo žmogaus, patiriančio neteisėtumą, bet kaip būtis savaime su juo sutampa. Tolesnis visokeriopų sąžinės priekaištų vidinės prasmės aiškinimas gali būti pateiktas tik vėliau. Kita vertus, žmogus, patiriantis neteisėtumą, skausmingai suvokia savosios valios neigimą,

* Tolesnį čia dėstomos teisės teorijos aiškinimą galima rasti mano *Konkursiniame traktate apie moralės pagrindą* (*Preisschrift über das Fundament der Moral*, § 17, S. 221–230, 1. Aufl.).

kiek ji pasireiškia jau per jo kūną ir jo natūralius poreikius, kuriems patenkinti gamta jį pririša prie to kūno galių; o kartu jis suvokia ir tai, kad, nesielgdamas neteisėtai, galėtų visaip priešintis šiam neigimui, jei tik jam pakaktų jėgų. Ši grynai moralinė prasmė yra vienintelė, kurią teisė ir neteisėtumas turi žmogui kaip žmogui, o ne kaip piliečiui; todėl ši prasmė išliktų ir gamtinėje būklėje, kur nesama jokių pozityvių įstatymų, ir ji sudaro pagrindą bei turinį viso to, kas dėl minėtų priežasčių buvo įvardyta prigimtine teise, bet ką būtų geriau pavadinti moraline teise, nes jos galiosena apima ne kentėjimą, ne išorinę realybę, o tik veiksmą ir iš jo žmoguje atsirandančią savo individualios valios savižiną, vadinamą *sąžine*. Tačiau gamtinėje būklėje ji negali visais atvejais apimti ir išorės, kitų individų ir sutrukdyti, kad vietoj teisės viešpatautų prievarta. Gamtinėje būklėje nuo kiekvieno priklauso tik tai, kad kiekvienu atveju nebūtų *vykdomas* neteisėtumas, bet jokiu būdu nepriklauso tai, kad kiekvienu atveju nebūtų kenčiamas neteisėtumas, priklausantis nuo atsitiktinės išorinės jėgos. Todėl, nors teisės ir neteisėtumo sąvokos galioja ir gamtinėje būklėje, kur jokiu būdu nėra tik sutartinės, tačiau jos ten galioja tik kaip *moralinės* sąvokos, padedančios kiekvieno žmogaus valios savižinai. Labai skirtingų jėgos, su kuria valia gyventi teigia save žmogiškuose individuose, laipsnių skalėje šios sąvokos yra tvirtas taškas, panašus į užšalimo tašką termometre; tai yra kaip tik tas taškas, kur savosios valios teigimas tampa svetimos valios neigimu, t.y. veiksmų neteisėtumu parodo savo stiprumo laipsnį, susijusį su pažinimo priklausomybe nuo principii individuationis (kuris yra pažinimo, visiškai tarnaujančio valiai, forma). Tačiau kas nesiekia atsisakyti arba paneigti grynai moralinio požiūrio į žmogaus elgseną, o poelgius traktuoti tik pagal jų išorinį poveikį ir padarinius, tas, žinoma, gali kartu su *Hobbesu* teisę ir neteisėtumą laikyti tik sutartinėmis, savavališkai priimtomis

ir todėl nepriklausomai nuo pozityvių įstatymų net neegzistuojančiomis apibrėžtimis, ir mes niekada negalėtume išorinio patyrimo faktais įrodyti to, ko tame išoriniame patyrime nesama, kaip tam pačiam *Hobbesui*, kurio visiškai empirinė mąstysena puikiai pasireiškia tuo, kad jis savo knygoje *De principiis [et ratiocinatione] geometrarum* neigia visą grynąją matematiką ir atkakliai tvirtina, kad taškas turi tįsumą, o linija – plotį, mes negalėtume parodyti netįsaus taško ir linijos be pločio, o kartu neįtikintume nei tuo, kad esama matematikos aprioriškumo, nei tuo, kad esama teisės aprioriškumo, nes jis kartą ir visiems laikams atsiriboja nuo bet kokio neempirinio pažinimo.

Vadinasi, grynasis *teisės mokslas* yra *etikos* padalinys ir tiesiogiai susijęs tik su *veiksmu*, o ne su *kentėjimu*. Juk tik veiksmas yra valios išraiška, ir tik jį nagrinėja moralė. Kentėjimas yra paprasta duotis; tik netiesiogiai moralė gali atsižvelgti ir į kentėjimą, – tik tam, kad įrodytų, jog tai, kas daroma tik dėl to, kad nepatirtum neteisėtumo, nėra joks neteisėtas veiksmas. Šio etikos padalinio turinį privalėtų sudaryti tikslus nustatymas tos ribos, iki kurios individas galėtų eiti, teigdamas jo kūne jau objektyvuotą valią ir neneigdamas tos pačios valios, kiek ji pasireiškia kitame individe; be to, čia turėtų būti apibrėžti tie veiksmai, kurie peržengia šią ribą, vadinasi, yra neteisėti ir todėl gali būti atremiami nepažeidžiant teisėtumo. Taigi tyrinėjimo objektas visada lieka asmens *veiksmas*.

O *neteisėtumo kentimas* kaip duotis pasirodo išoriniame patyrime, ir, kaip sakyta, čia aiškiau negu kur kitur pasireiškia valios gyventi konfliktas su pačia savimi, kylantis iš individų daugeriopumo ir egoizmo, kurie abu yra sąlygoti principii individuationis, pasaulio kaip vaizdinio formos, atsiveriančios individo pažintinei galiai. Be to, mes anksčiau matėme, kad labai žymi žmogaus gyvenimui būdingos kančios dalis kyla iš to individų vaido, kaip iš nuolat trykštančio šaltinio.

Bet visiems tiems individams bendras protas, kuris jiems – ne taip kaip gyvuliams – leidžia pažinti ne tik atskirus atvejus, bet ir abstrakčiai mąstyti rišlią visumą, juos greitai išmokė įžvelgti tos kančios šaltinį ir privertė pagalvoti apie priemones, padedančias ją sumažinti, ar, kur tik įmanoma, pašalinti per tam tikrą bendrą auką, kurią tačiau persvertų iš jos kylanti bendra nauda. Kad ir kaip malonu būtų pavienio asmens egoizmui tam tikrais atvejais elgtis neteisėtai, tačiau tai neišvengiamai turi koreliatą – neteisėtumą, patirtą kito individo, jam teikiantį didelį skausmą. Ir kai visumą apmąstantis protas atsisakė individo, kuriam jis priklauso, vienpusiško žiūros taško ir akimirkai nusikratė priklausomybės nuo jo, jis pamatė, kad pasitenkinimas, kurį vienam individui teikia neteisėti veiksmai, kaskart persveriamas santykinai didesnės neteisėtumą patiriančio kito individo kančios; be to, jis pamatė, kad, kadangi čia viskas atiduota atsitiktinumui, kiekvienas turi bijoti, kad jam daug rečiau teks mėgautis atsitiktiniu neteisėtu elgesiu, negu pačiam kentėti nuo svetimų neteisėtų veiksmų. Tuo remdamasis protas suprato, kad tiek visus žmones apimančios kančios sumažinimo labui, tiek ir kuo lygesnio jos paskirstymo labui geriausia ir vienintelė priemonė – visus apsaugoti nuo skausmo, sukeliamo neteisėtų veiksmų, ir apsaugoti tuo, kad visi atsisakytų malonumo, teikiamo neteisėtų veiksmų. Toji priemonė, nesunkiai sugalvota egoizmo, kuris proto dėka veikia metodiškai ir atsisako vienpusiško savojo žiūros taško, – toji priemonė, laipsniškai patobulinta, yra *valstybinė sutartis* arba *įstatymas*. Taip, kaip čia aš aiškinu jos šaltinį, ją aiškina jau Platonas *Valstybėje*. Faktiškai tas šaltinis pačia savo esme yra vienintelis ir nulemtas šio dalyko prigimties. Ir jokioje šalyje valstybė negalėjo turėti kito šaltinio, nes kaip tik šitoks jos atsiradimo būdas, tik šitoks tikslas valstybę padaro valstybe. Tačiau šiuo atveju nesvarbu, ar kokioje nors tautoje būta ikivals-

tybinės būklės, vienas nuo kito nepriklausančių laukinių (anarchija), ar vergų, kuriuos savavališkai valdo stipriausias individas (despotija), būklės. Abiem atvejais valstybė dar neegzistavo. Ji atsiranda tik per tokį bendrą susitarimą, ir priklausomai nuo to, kokiu mastu, didesniu ar mažesniu, šis susitarimas nesusijęs su anarchija ar despotija, ir pati valstybė yra tobulesnė ar netobulesnė. Respublikos linkusios į anarchiją, monarchijos į despotiją. Dėl to sugalvotas vidurinis, konstitucinės monarchijos, kelias, kai linkstama į frakcijų viešpatavimą. Kad būtų sukurta tobula valstybė, iš pradžių reikia sukurti tokias esybes, kurių prigimtis joms leistų savąją gerovę visiškai aukoti bendrojo gėrio labui. O iki to laiko šio to galima pasiekti tuo, kad egzistuoja *viena* šeima, kurios gėris visiškai neatskiriamas nuo šalies gėrio, todėl bent jau esminiuose dalykuose ji niekada negali tarnauti vienam, kartu netarnaudama kitam. Tuo grindžiama paveldimosios monarchijos galia ir pranašumas.

Taigi moralė išskirtinai nukreipta į teisėtus arba neteisėtus *veiksmus* ir gali tiksliai nužymėti elgesio ribas tam, kuris ryžtasi nesielgti neteisėtai. Tuo tarpu mokslas apie valstybę, įstatymleidystės teorija, priešingai, nukreipta tik į neteisėtumo patyrimą ir niekada negalėtų domėtis neteisėtais veiksmais, jeigu neegzistuotų jų neišvengiamas koreliatas – neteisėtumo patyrimas, kaip svarbiausias teisės objektas, jos priešas, su kuriuo ji kovoja. Ir jeigu būtų galima įsivaizduoti tokį neteisėtą veiksmą, su kuriuo nebūtų susijęs kito žmogaus teisės pažeidimas, tai valstybė, likdama nuosekli, jokiu būdu jo neuždraustų. Be to, kadangi moralės objektas ir vienintelis jai realus dalykas yra valia, ketinimai, tai tvirtas ryžtas elgtis neteisėtai, kurį sulaiko ir neutralizuoja tik išorinė jėga, jai yra visiškai lygiavertis realiam neteisėtam elgesiui, ir moralė pasmerkia bei nuteisia tą, kuris šito nori. Priešingai, valstybė visai nesirūpina valia ir ketinimais, kaip tokiais; jai rūpi tik *veiksmas* (kaip kėsinimasis arba faktas) dėl jo

koreliato – kitos pusės *kančios*. Vadinasi, vienintelis realus dalykas jai yra veiksmas, faktas, o nusiteikimai, ketinimai jos tyrinėjami tik tiek, kiek jie paaiškina jai veiksmo prasmę. Todėl valstybė niekam nedraus mintyse planuoti nužudyti ar nunuodyti kitą žmogų, jei tik ji tikra, kad kalavijo ir [egzekucijų] rato baimė nuolat trukdys įgyvendinti tokius ketinimus. Be to, valstybė jokiu būdu nekelia sau paiko tikslo išnaikinti polinkį į neteisėtus veiksmus, piktus ketinimus; ji tik siekia kiekvienam galimam motyvui, skatinančiam atlikti neteisėtus veiksmus, būtinai priešpriešinti kitą, stipresnį motyvą, skatinantį susilaikyti nuo neteisėtų veiksmų; toks motyvas susijęs su neišvengiama bausme. Todėl baudžiamasis kodeksas yra kuo pilnesnis anti-motyvų, sulaikančių nuo visų numanomų nusikalstamų veiksmų, sąrašas; ir motyvai, ir veiksmai jame pateikti in abstracto, kad atitinkamais atvejais būtų pritaikyti in concreto. Šiam tikslui valstybės ar įstatymleidystės teorija iš moralės perima tą skyrių, kuriame pateiktas teisės mokslas ir kuris, apibrėždamas vidinę teisės ir neteisėtumo prasmę, kartu nustato ir tikslią juos skiriančią ribą. Tačiau šis skyrius perimamas tik tam, kad būtų galima pasinaudoti moralės teorijos antrąja puse, ir visas tas ribas, kurias moralė draudžia peržengti, jei nenorima *elgtis* neteisėtai, ji interpretuoja kitaip, būtent – kaip ribas, kurių negalima leisti peržengti kitiems, jei jie nenori kęsti neteisėtumo ir, vadinasi, nuo kurių atstumti yra teisėta. Todėl šios ribos yra įtvirtinamos įstatymo, kiek įmanoma, iš pasyvios pusės. Iš to matyti, kad kaip istorikas labai sąmojingai buvo pavadintas atbuliniu pranašu, taip teisės žinovas yra atbulinis moralistas, ir todėl teisės mokslas tikrąja šio žodžio prasme, t.y. mokslas apie *teises*, kurių galima reikalauti, yra išvirkštinė moralė – tas jos padalinys, kur mokoma apie nepažeidžiamas teises. Neteisėtumo ir jo neiginio, teisės, sąvoka, iš pradžių *moralinė*, vėliau tampa *juridinė*, kai išeities taškas iš aktyviosios pusės perkeliamas

į pasyviąją, t.y. perstatymo dėka. Tai – kartu su teisės mokslu, sukurtu Kanto, kuris iš savo kategorinio imperatyvo visai neteisingai išvedė valstybės sukūrimą kaip moralinę pareigą, – naujausiais laikais ne kartą davė dingstį atsirasti labai keistai ir klaidingai teorijai, pagal kurią valstybė esą yra įstaiga diegti moralei, esą ji atsirandanti iš moralės siekio ir todėl nukreipta prieš egoizmą. Tarsi vidinis nusiteikimas, kuris tik ir gali būti moralus ar nemoralus, tarsi amžinai laisva valia leistųsi tvarkoma iš išorės ir keičiama pašalinio poveikio! Dar absurdiškesnė yra teorija, pagal kurią valstybė yra laisvės moraline prasme, o todėl ir dorovės sąlyga: juk iš tikrųjų laisvė esti anapus reiškinio, o apie tai, kad ji esti anapus žmogiškųjų institucijų, ir kalbėti nėra ko. Kaip sakyta, valstybė ne tik nenukreipta prieš egoizmą apskritai ir kaip tokį, bet veikiau priešingai, ji atsirado kaip tik iš egoizmo, bet egoizmo, gerai suprantančio save, metodiško, atsisakiusio vienpusiško žiūros taško bendrojo žiūros taško labui, t.y. iš bendrojo, visų žmonių dalinius egoizmus susumavusio egoizmo; ir egzistuoja ji tam, kad tarnautų tam egoizmui. Ji sukurta remiantis ta teisinga prielaida, kad nepagrįsta tikėtis grynos moralės, t.y. teisėtų veiksmų, kylančių iš moralinių paskatų. Priešingu atveju ji pati būtų nereikalinga. Vadinasi, visai ne prieš egoizmą, o tik prieš žalingus egoizmo padarinius, kylančius iš egoistinių individų daugio, veikiančius kiekvieną iš jų ir trikdančius jų gerovę, nukreipta valstybė, kurios tikslas yra individų gerovė. Štai kodėl jau Aristotelis sako *(De re publica, [Politica]* 3, 9, [p. 1280 b 39]): Τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν· τοῦτο δ' ἔστιν τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλως. (Finis civitatis est bene vivere, hoc autem est beate et pulchre vivere.) [Valstybės tikslas – gyventi gerai; tai reiškia – gyventi laimingai ir gražiai.] Ir Hobbesas visai teisingai ir puikiai parodė, kad valstybės esmė ir tikslas yra tie patys; tą patį patvirtina ir senovinis pamatinis bet kokios valstybinės

santvarkos principas: „salus publica prima lex esto" [visuomenės gerovė turi būti pirmasis įstatymas; Cicero: *De legibus*, 3, 3, 8: tautos gerovė turi būti pirmasis įstatymas.]. Jeigu valstybė visiškai įgyvendintų savo tikslą, tai rezultatas būtų toks, tarsi visų mąstyme viešpatautų tobulas teisingumas. Tačiau abiejų reiškinių vidinė esmė ir šaltinis būtų visai priešingi. Būtent: antruoju atveju niekas nenorėtų *veikti* neteisėtai; bet pirmuoju atveju niekas nenorėtų kęsti neteisėtumo, ir priemonės pasiekti šiam tikslui jį visiškai atitiktų. Taip tą pačią liniją galima nubrėžti iš priešingų galų, o plėšrus žvėris su antsnukiu toks pat nekenksmingas kaip ir žolėdis. Bet peržengti šio taško valstybė negali: vadinasi, ji negali sukurti tokios situacijos, kuri kiltų iš visuotinio abipusio geranoriškumo ir meilės. Juk, kaip tik ką matėme, valstybė pagal savo prigimtį nedraustų neteisėtų veiksmų, jei jie kitai pusei nesukeltų atitinkamos kančios, ir tik todėl, kadangi to leisti negalima, ji draudžia bet kokį neteisėtą veiksmą; bet ir priešingai, pagal savo tendenciją, nukreiptą į visų gerovę, ji labai mielai rūpintųsi tuo, kad kiekvienas *patirtų* geranoriškumą ir visokiausius meilės žmogui darbus, jeigu ir šitie darbai kaip neišvengiamo savo koreliato neturėtų geradarystę ir meilę žmogui įgyvendinančių *veiksmų*. Bet tokiu atveju kiekvienas valstybės pilietis norėtų prisiimti pasyvų, o ne aktyvų vaidmenį, ir nebūtų pagrindo aktyvaus vaidmens primesti vienam piliečiui labiau negu kitam. Todėl *priversti* galima laikytis tik to, kas negatyvu (o tai kaip tik ir yra *teisė*), bet negalima priversti orientuotis į tai, kas pozityvu, o tai ir buvo vadinama meilės pareigomis arba neprivalomomis pareigomis.

Kaip sakyta, įstatymų leidyba savo grynąjį teisės mokslą arba mokslą apie teisės ir neteisėtumo esmę bei ribas skolinasi iš moralės, kad pasinaudotų išvirkštine moralės puse savo tikslams, moralei nebūdingiems, ir pagal tai sukurtų pozityvius įstatymus ir priemones jiems įtvirtinti, t.y. valstybę.

Pozityvioji įstatymų leidyba kaip tik todėl yra išvirkščiai pritaikytas grynai moralinis teisės mokslas. Šitokį pritaikymą galima realizuoti atsižvelgiant į specifinius tam tikros tautos bruožus ir situaciją. Tačiau tik tada, kai pozityvioji įstatymų leidyba esmingiausiuose dalykuose visiškai nulemiama grynojo teisės mokslo principų ir kiekvienam jos įstatymui galima rasti pagrindą grynajame teisės moksle, tik tada atsiradę įstatymai iš tikrųjų yra *pozityvioji teisė*, o valstybė – *teisėtas* junginys, *valstybė* tikrąja šio žodžio prasme, moraliai leistina, o ne amorali institucija. O priešingu atveju pozityvioji įstatymų leidyba yra *pozityviojo neteisėtumo* pagrindas ir pati yra oficialiai pripažintas prievartinis neteisėtumas. Tokia yra kiekviena despotija, daugumos musulmoniškųjų valstybių santvarka; šitokie yra kai kurie daugelio santvarkų ypatumai, pavyzdžiui, baudžiava, lažas ir pan. Grynasis teisės mokslas arba prigimtinė teisė, o tiksliau pasakius, moralinė teisė, nors visada savo išvirkštine puse, yra bet kokios teisėtos pozityvios įstatymų leidybos pagrindas, kaip grynoji matematika yra kiekvienos iš savo taikomųjų šakų pagrindas. Svarbiausi grynojo teisės mokslo punktai – tokie, kokius juos minėtam tikslui filosofija turi perduoti įstatymų leidybai, – yra šie: 1) Neteisėtumo ir teisės sąvokų vidinės ir tikrosios prasmės bei kilmės ir jų taikymo bei vietos moralėje išaiškinimas; 2) nuosavybės teisės išvedimas; 3) moralinės sutarčių galiosenos išvedimas (nes toji galiosena yra valstybinės sutarties moralinis pagrindas); 4) valstybės kilmės ir tikslo išaiškinimas; šio tikslo santykio su etika išaiškinimas; tokio santykio padarinio, t.y. moralinio teisės mokslo (jo išvirkštine puse) tikslingo perkėlimo į įstatymų leidybą išaiškinimas: 5) baudžiamosios teisės išvedimas. Likęs teisės mokslo turinys yra tik minėtų principų pritaikymas, kuo tikslesnis teisės ir neteisėtumo ribų nustatymas visiems galimiems gyvenimo atvejams, kurie kaip tik todėl susiejami ir išdėstomi pagal tam tikrus požiūrio taškus ir

rubrikas. Šių specialių teorijų požiūriu visi grynosios teisės vadovėliai pakankamai vieningi. Jie labai skiriasi tik principų požiūriu, nes tie principai visada susiję su kokia nors filosofine sistema. Pagal savo sistemą, glaustai ir bendrais bruožais, tačiau apibrėžtai ir aiškiai išdėstę keturis pirmuosius iš anksčiau minėtų punktų, dar turime panašiai aptarti ir baudžiamąją teisę.

Kantas iškelia iš esmės neteisingą teiginį, kad esą be valstybės negali egzistuoti tobula nuosavybės teisė. Pagal tik ką prieitą mūsiškę išvadą ir prigimtinėje būklėje egzistuoja nuosavybė, pagrįsta tobula prigimtine, t.y. moraline teise, kurios negalima pažeisti nesielgiant neteisėtai, tačiau kuri gali būti ginama nevaržomai, o kartu teisėtai. Kita vertus, yra tikra, kad be valstybės nesama *baudžiamosios teisės.* Bet kokia teisė bausti grindžiama tik pozityviu įstatymu, kuris *iki* prasižengimo nustatė tam tikrą bausmę už jį, ir bausmės baimė kaip anti-motyvas turėjo persverti visus galimus motyvus, skatinančius šitaip prasižengti. Šį pozityvų įstatymą reikia traktuoti kaip sankcionuotą ir pripažintą visų valstybės piliečių. Vadinasi, jo pagrindas yra bendra sutartis, kurią vykdyti visomis aplinkybėmis – taigi, viena vertus, pripažįstant, kad galima paskirti bausmę, o kita vertus, – kad galima būti nubaustam, – privalo visi valstybės nariai; todėl nuobaudos priverstinumas yra teisėtas. Vadinasi, tiesioginis *bausmės tikslas* konkrečiu atveju *yra įstatymo kaip sutarties vykdymas.* O vienintelis *įstatymo* tikslas yra *įbauginti* žmogų, nes tam, kad kiekvienas būtų apsaugotas nuo neteisėtų veiksmų ir nuo jų nekentėtų, žmonės susijungė į valstybę, išsižadėjo elgtis neteisėtai ir prisiėmė valstybės išlaikymo naštą. Vadinasi, įstatymas ir jo vykdymas, bausmė, iš esmės nukreipti į *ateitį,* o ne į *praeitį.* Tai skiria *bausmę* nuo *keršto,* kurio motyvas remiasi tik tuo, kas jau įvykę, t.y. praeitimi. Bet koks atpildas už neteisėtumą, sukeliantis skausmą, neturintis tikslo ateityje, yra kerštas ir negali turėti

jokio kito tikslo, išskyrus norą stebint svetimą kančią, kurią mes patys sukėlėme, paguosti save dėl to, ką patys iškentėjome. Tai yra pyktis ir žiaurumas, nepateisinami etiškai. Neteisėtumas, kurį patyriau iš kito, man visai neduoda teisės elgtis neteisėtai jo atžvilgiu. Atsilyginimas blogiu už blogį, neturintis tolimesnio tikslo, negali būti pateisintas nei moraliai, nei kaip nors kitaip protingai pagrįstas, ir ius talionis [atpildo teisė] kaip savarankiškas, galutinis baudžiamosios teisės principas yra beprasmiškas. Todėl Kanto sukurta bausmės, kaip atpildo dėl paties atpildo, teorija yra visai nepagrįsta ir neteisinga. Nepaisant to, ji vis dar slapstosi daugelio juristų raštuose, pridengta visokiausiomis kilniomis frazėmis, kurios yra grynas tuščiažodžiavimas. Štai, pavydžiui, sakoma: bausmė išperka arba neutralizuoja ir pašalina nusikaltimą ir t.t. Tačiau nė vienas žmogus neturi teisės prisiimti grynai moralinio teisėjo ir keršytojo vaidmens ir kito prasižengimus atlyginti skausmu, kurį jis anam sukelia, t.y. jį bausti. Priešingai, tai būtų didžiausia puikybė; todėl Biblijoje skaitome: „Mano kerštas, aš atmokėsiu, sako Viešpats" [Rom 12, 19]. Tačiau žmogus turi visišką teisę rūpintis visuomenės saugumu, o tai įmanoma tik uždraudus visus tuos veiksmus, kurie žymimi žodžiu „kriminalinis". Toks draudimas jiems užkerta kelią antimotyvais, t.y. gresiančia bausme. Ši grėsmė gali būti veiksminga tik tada, jei ji realizuojama kiekvienu atveju, kai nusikaltimas vis dėlto įvyksta nepaisant jos. Taigi, kad bausmės ar, tiksliau pasakius, baudžiamojo įstatymo, tikslas yra įbauginimas nedaryti nusikaltimo, tai yra tokia visuotinai pripažinta ir net savaime suprantama tiesa, kad Anglijoje ji net išreikšta labai sena kaltinamąja formule (indictment), kurią ir dabar teisėjas dar vartoja baudžiamosiose bylose. Ji baigiasi tokiais žodžiais: „If this be proved, you, the said N.N., ought to be punished with pains of law, to deter others from

the like crimes, in all time coming"*. Jeigu koks nors valdovas panorės pasigailėti teisingai nuteisto nusikaltėlio, jo ministras paprieštaraus jam, kad tokiu atveju tas nusikaltimas netrukus bus pakartotas.

Būsimas tikslas bausmę skiria nuo keršto, o tokį tikslą bausmė suponuoja tik tada, kai ji paskiriama kaip *įstatymo vykdymas.* Tik šitaip ji pasirodo esanti neišvengiama ir kiekvienu būsimu atveju; šitaip ji palaiko bauginančią įstatymo galią, o tai kaip tik ir yra įstatymo tikslas. Čia Kanto šalininkas būtinai paprieštaraus, kad tokiu požiūriu baudžiamas nusikaltėlis traktuojamas „tik kaip *priemonė*". Šis visų Kanto šalininkų taip atkakliai kartojamas teiginys „Žmogus visada turi būti traktuojamas kaip tikslas, ir niekada kaip priemonė", skamba išties įspūdingai ir todėl labai parankus visiems tiems, kurie norėtų turėti formulę, juos išvaduojančią nuo bet kokio tolesnio mąstymo. Tačiau pažvelgus įdėmiau, tai yra labai miglotas, neapibrėžtas posakis, kurio prasmė pasirodo visai netiesiogiai; jį taikant, kiekvienąkart reikia konkretaus aiškinimo, apibrėžimo ir interpretacijos, o apskritai jis yra netikslus, nedaug pasakantis, o be to, dar ir problemiškas. Žudikas, pagal įstatymą nusipelnęs mirties bausmės, būtinai ir visiškai teisėtai turi būti traktuojamas tik kaip *priemonė.* Juk jis pažeidė viešąjį saugumą, svarbiausią valstybės tikslą; iš tikrųjų šis tikslas atmetamas, jei įstatymas lieka neįvykdytas. Žudikas, jo gyvybė, jo asmuo dabar turi būti *priemonė* įstatymui įvykdyti, o kartu atkurti viešąjį saugumą. Tokia priemone jis padarytas visai teisėtai, kad būtų įgyvendinama valstybinė sutartis, kurioje dalyvavo ir jis, kaip valstybės pilietis; šios sutarties dėka jis saugiai naudojasi savo gyvenimu, laisve ir nuo-

* Jei šitai bus įrodyta, Jūs, minėtasis N.N., turėsite būti teisėtai nubaustas, kad kiti visiems būsimiems laikams būtų atbaidyti nuo panašių nusikaltimų.

savybe, kaip visuotinio saugumo užstatą atiduodamas savo gyvybę, laisvę ir nuosavybę, ir tas užstatas dabar atimamas.

Čia pateikta bausmės teorija, visiškai akivaizdi sveikam protui, esminiais bruožais, žinoma, nėra nauja idėja; ji yra sena, tačiau naujų klaidų beveik užgožta ir todėl reikėjo ją išdėstyti kuo aiškiau. Iš esmės apie tai kalba jau Pufendorfas veikale *De officio hominis et civis* [secundum legem naturalem], kn. 2, cap. 13. Jai pritaria ir Hobbesas: *Leviathan*, cap. 15 ir 28. Mūsų dienomis, kaip žinia, ją gynė *Feuerbachas*. Be to, ją galima rasti jau senovės filosofų pasisakymuose. Štai Platonas ją aiškiai išdėsto *Protagore* (S. 114, editio Bipontini), ir *Gorgijuje* (S. 168), galiausiai – vienuoliktoje *Įstatymų* knygoje (S. 165). Seneka puikiai išreiškia Platono nuomonę ir bet kokios bausmės teoriją tokia lakoniška sentencija: „nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur" [joks išmintingas žmogus nebaudžia už tai, kad buvo prasižengta, o baudžia dėl to, kad nebūtų prasižengta] (*De ira* 1, 16).

Taigi mes pripažinome, kad valstybė yra priemonė, kurios padedamas egoizmas, apsiginklavęs protu, stengiasi išvengti savo paties blogų padarinių, atsisukančių prieš jį patį; ir tada kiekvienas prisideda prie visų gėrio, nes jame įžvelgia ir savąjį gėrį. Jei valstybė tobulai įgyvendintų savo tikslą, tada – kadangi remdamasi savo suvienytomis žmonių galiomis ji galėtų vis labiau palenkti sau ir likusią gamtą – galiausiai ji sunaikintų visų rūšių blogį ir galėtų virsti kažkuo panašiu į pasakų šalį. Tačiau, pirma, ji vis dar labai toli nuo tokios būklės; be to, nesuskaičiuojamos, iš paties gyvenimo esmės kylančios bėdos kaip ir anksčiau neleistų jai išsivaduoti nuo kančios. Ir net jeigu būtų atsikratyta visų bėdų, kiekvieną vietą, kurią jos apleido, tuojau pat užimtų nuobodulys. Negana to, valstybė niekada negali visiškai įveikti individų nesantaikos, nes šioji įsismelkia į

smulkmenas ten, kur pašalinama iš didelių dalykų. Ir pagaliau Eridė, sėkmingai išvaryta iš vidaus, pasirodo iš išorės: valstybinės santvarkos ištremta kaip individų vaidas, ji sugrįžta iš išorės, kaip tautų karas ir, panašiai kaip išaugusi skola, iškart ir didelėmis sumomis reikalauja tų kruvinų aukų, kurios smulkmenose buvo iš jos atimtos protingo įžvalgumo. Ir net tarus, kad visa tai galiausiai įveikta ir pašalinta išminties, grįstos tūkstantmečių patirtimi, galutinis rezultatas būtų realus visos planetos gyventojų perteklius. O visą su tuo susijusį siaubingą blogį dabar gali numatyti tik labai laki vaizduotė.*

§ 63

Mes matėme, kad teisingumas laike, kurio terpė yra valstybė, yra grindžiamas atpildu ir bausme, o kartu matėme, kad jis tampa teisingumu tik orientuodamasis į ateitį, nes be tokios orientacijos bet kokia bausmė ir bet koks atpildas už piktadarybę būtų nepateisinamas ir net reikštų, kad prie įvykdyto blogio būtų pridedamas kitas blogis, o tai yra beprasmiška. Bet visai kas kita yra *amžinasis teisingumas,* minėtas jau anksčiau ir valdantis ne valstybę, o pasaulį; jis nepriklauso nuo žmogaus institucijų, nepavaldus atsitiktinumui ir apgaulei, nėra abejojantis, svyruojantis ir klystantis, bet yra neklaidingas, tvirtas ir tikras. Atpildo sąvoka jau apima laiką: todėl *amžinasis teisingumas* negali būti atlyginamasis, vadinasi, skirtingai nuo laikinojo, negali leistis atidedamas; jam nereikalingas laikas, nes tik laike piktas darbas atsveriamas pikto padarinio. Šiuo atveju bausmė turi būti susijusi su prasižengimu taip, kad abu būtų viena:

* Apie tai žr. antro tomo 47 sk.

Δοκεῖτε πηδᾶν τ' ἀδικήματ' εἰς θεοὺς
Πτεροῖσι κἄπειτ' ἐν Διὸς δέλτου πτυχαῖς
Γράφειν τιν' αὐτά, Ζῆνα δ' εἰσορῶντά νιν
Θνητοῖς δικάζειν; Οὐδ' ὁ πας [ἂν] οὐρανὸς
Διὸς γράφοντος τὰς βροτῶν ἁμαρτίας
Ἐξαρκέσειεν, οὐδ' ἐκεῖνος ἂν σκοπῶν
Πέμπειν ἑκάστῳ ζημίαν· ἀλλ' ἡ Δίκη
Ἐνταῦθά που 'στὶν ἐγγύς, εἰ βούλεσθ' ὁραν.

(Volare pennis scelera ad aetherias domus
Putatis, illic in Iovis tabularia
Scripto referri; tum Iovem lectis super
Sententiam proferre? – sed mortalium
Facinora coeli, quantaquanta est, regia
Nequit tenere: nec legendis Iuppiter
Et puniendis par est. Est tamen ultio
Et, si intuemur, illa nos habitat prope.)

[Manote jūs, kad nusikaltimai skrenda
Pas dievus ant sparnų ir kad po to kažkas
Ten juos įspaudžia į Dzeuso lenteles
O Dzeusas, į jas žvelgdamas, ištaria žmonėms nuosprendžius?
Tačiau net visas dangus būtų per mažas
Žmogaus nuodėmes, jei Dzeusas jas užrašytų,
Apimti. Ir net Dzeusas nepajėgtų peržiūrėti
Ir kiekvienam paskirti bausmę. Ne!
Bausmė jau yra čia, jei tik jūs norite ją pamatyti.]

Euripides, apud Stobaeum, *Eclogae physicae et ethicae,* I, cap. 4 [14; editio Heeren p. 108]

Kad šitoks amžinas teisingumas iš tikrųjų glūdi pasaulio esmėje, netrukus bus visai aišku kiekvienam, suvokiančiam visą mūsų jau išskleistą mintį.

Vienos valios gyventi pasireiškimas, objektiškumas, yra pasaulis kaip jo dalių ir pavidalų daugis. Pati egzistencija

ir egzistencijos būdas tiek kaip visuma, tiek kiekviena dalimi kyla vien tik iš valios. Ji laisva, ji visagalė. Kiekviename daikte valia pasireiškia kaip tik taip, kaip ji apibrėžia save pačioje savyje ir už laiko. Pasaulis yra tik šito valiojimo veidrodis, ir visas baigtinumas, visos kančios, kurias jis apima, išreiškia tai, ko ji nori, ir yra tokie dėl to, kad ji taip nori. Todėl kiekviena esybė griežtai ir teisingai pakelia savo būtį, po to savo rūšies būtį ir savo ypatingo individualumo būtį visai tokią, kokia ji yra, ir esant tokioms sąlygoms, kokios yra, pasaulyje, koks jis yra, – pavaldus atsitiktinumui ir paklydimui, laikinas, praeinantis, nuolat kenčiantis. Ir visa, kas nutinka kiekvienai būtybei, netgi visa tai, kas gali jai nutikti, yra visada teisinga. Juk valia yra jos, o kokia valia, toks ir pasaulis. Atsakomybę už būtį ir šio pasaulio sąrangą gali palaikyti tik pats pasaulis ir joks kitas; juk kaip galėtų kas nors kitas prisiimti tą atsakomybę? Jei norima sužinoti, ko apskritai ir iš viso verti žmonės moraliniu požiūriu, reikia apžvelgti jų likimą apskritai ir kaip visumą. Šis likimas yra stoka, vargas, gėla, kančia ir mirtis. Viešpatauja amžinas teisingumas: jeigu žmonės apskritai nebūtų tokie niekingi, jų likimas apskritai nebūtų toks liūdnas. Šia prasme mes galime pasakyti: pasaulis pats yra pasaulinis teismas. Jei būtų įmanoma visą pasaulio gėlą padėti ant vienos svarstyklių lėkštės, o visą pasaulio kaltę ant kitos, tai rodyklė tikrai rodytų pusiausvyrą.

Bet, žinoma, pažinimas, toks, koks jis – iškilęs iš valios, kad jai tarnautų, – duotas individui kaip tokiam, pasaulį parodo ne tokį, koks jis galiausiai atsiveria tyrinėtojui, t.y. kaip vienos ir vienintelės valios gyventi objektiškumas, kuris yra ji pati. Priešingai, tamsaus individo žvilgsnį drumsčia, kaip sako indai, Majos skraistė. Jam atsiveria ne daiktas savaime, o tik reiškinys laike ir erdvėje, tuo principii

individuationis, ir kitais pagrindo principo pavidalais. Šia savo riboto pažinimo forma individas atskleidžia ne daiktų esmę, kuri yra vieninga, o jos pasireiškimus – išskaidytus, atsiskyrusius, nesuskaičiuojamus, labai skirtingus ir net priešingus. Ir tada jam atrodo, kad pasitenkinimas yra viena, o kančia kažkas visai kita, kad šitas žmogus yra kankintojas ir žudikas, o anas – kankinys ir auka, kad piktybė yra viena, o blogis – kita. Jis mato, kad vienas gyvena džiaugsme, pertekliuje ir malonumuose, o tuo pat metu prie jo durų kitas miršta bado ir šalčio kančiose. Tada jis klausia: o kur atpildas? Ir pats smarkiu valios proveržiu, sudarančiu jo pagrindą ir esmę, griebia gyvenimo malonumus bei džiaugsmus, tvirtai juos apkabina ir neįtaria, kad kaip tik šituo savosios valios aktu jis pagriebia ir tvirtai spaudžia prie savęs visus tuos gyvenimo skausmus ir kančias, kurių reginys jam sukėlė siaubą. Jis mato blogį, jis mato piktybę pasaulyje, tačiau toli gražu nesupranta, kad ir blogis, ir piktybė yra tik vieningos valios gyventi pasireiškimo skirtingos pusės; jis laiko juos visai skirtingais ir net prieštaraujančiais dalykais ir dažnai per piktybę, t.y. kitam sukeldamas kančią, bando pats išvengti blogio, savojo individualumo kančios, nes jis įsipainiojęs į principium individuationis ir apgautas Majos skraistės. Juk kaip siaučiančioje jūroje, iš visų pusių nusidriekiančioje į begalybę, kur kyla ir leidžiasi maurojantys vandens kalnai, valtelėje sėdi jūrininkas, pasitikėdamas silpnu laiveliu, taip ir kančių pasaulyje ramiai gyvena pavienis žmogus, remdamasis ir pasitikėdamas principio individuationis arba tuo būdu, kuriuo individas pažįsta daiktus kaip reiškinius. Beribis pasaulis, visur pilnas kančių, nusidriekiantis į begalinę praeitį ir į begalinę ateitį, svetimas jam ir net atrodo jam esąs kaip pasaka. Jo nykstantis asmuo, jo netįsi dabartis, jo trumpalaikiai malonumai – vien tik tai jam realu, ir kad tai išsaugotų, jis daro viską, kol gilesnis pažinimas neatveria

jam akių. O iki tos akimirkos tik slapčiausioje jo sąmonės gelmėje tvinksi tamsi ir miglota nuojauta, kad galbūt visa tai nėra jam taip jau svetima, kad tai susiję su juo, ir tų saitų negali nutraukti principium individuationis. Iš šios nuojautos kyla tas neįveikiamas ir visiems žmonėms (o galbūt net protingesniems gyvuliams) bendras *siaubas*, staiga apimantis juos, kai jie netikėtai nukrypsta nuo principii individuationis, t.y. kai pagrindo principas kokiu nors vienu savo pavidalu, atrodo, leido atsirasti išimčiai, kai, pavyzdžiui, atrodo, kad koks nors padarinys atsirado be priežasties arba į gyvenimą sugrįžo numirėlis, arba praeitis ar ateitis kaip nors kitaip tapo dabartimi, ar tai, kas tolima, priartėjo. Didžiulis siaubas, kurį sukelia tokie dalykai, aiškinamas tuo, kad mes staiga prarandame reiškinio pažinimo formas, kurios vienos tik ir laiko individą atskyrusios nuo pasaulio. Tačiau ši atskirtis būdinga tik reiškiniams, o ne daiktui savaime: būtent tuo ir remiasi amžinasis teisingumas. Faktiškai bet kokia laike atsirandanti laimė remiasi į paplautą pagrindą; tokiu pagrindu vaikščioja ir bet koks protingumas. Jie saugoja asmenį nuo negandų ir teikia jam malonumų. Tačiau asmuo yra tik reiškinys, ir jo skirtumas nuo kitų individų, jo laisvė nuo kančių, kurias patiria kiti, grindžiama reiškinio forma, principio individuationis. Paisydamas tikrosios daiktų esmės, visas pasaulio kančias kiekvienas turi laikyti savomis, ir netgi visas dar tik galimas kančias jis turi laikyti jam realiomis, kol jis yra tvirta valia gyventi, t.y. kol visomis jėgomis teigia gyvenimą. Pažinimui, įsismelkiančiam į principium individuationis, laimingas gyvenimas laike, kaip atsitiktinumo dovana arba protu iš jo atkovotas dalykas, išsiskleidžiantis tarp kitų nesuskaičiuojamų individų kančių, yra ne kas kita, kaip elgetos sapnas, kuriame jis regi save karaliumi, bet iš kurio turi prabusti, kad įsitikintų, jog tik trumpalaikė iliuzija atskyrė jį nuo jo gyvenimo kančios.

Žvilgsniui, įstrigusiam pažinime, pavaldžiame pagrindo principui ir principio individuationis, nepasiekiamas amžinasis teisingumas: jis visiškai jo nepagauna, jei tik jo negelbsti kokiomis nors fikcijomis. Jis mato, kad piktas žmogus, vykdęs visokius nusikaltimus ir žiaurumus, gyvena džiūgaudamas ir nenubaustas palieka šį pasaulį. Jis mato, kaip pažemintasis iki pabaigos velka gyvenimą, pilną kančių, ir nėra kam už jį atkeršyti ar jam atlyginti. Tačiau amžinąjį teisingumą suvoks ir pagaus tik tas, kuris pakils virš pažinimo, pavaldaus pagrindo principui ir pririšto prie pavienių daiktų, kuris pažins idėjas, įsismelks į principium individuationis ir supras, kad daiktui savaime netinka reiškinio formos. Tik toks žmogus, remdamasis šitokiu pažinimu, gali suprasti tikrąją dorybės esmę, kuri mums netrukus atsiskleis, kai pratęsime šiuos apmąstymus, nors praktinei dorybei šis pažinimas in abstracto visai nereikalingas. Taigi, kas pasieks tokį pažinimą, tam taps aišku, kad, kadangi valia yra kiekvieno reiškinio būtis-savaime, tai kitiems sukeliama ir paties patiriama kančia, pyktis ir blogis visada paveikia tą pačią esybę, nors reiškiniai, kuriuose pasirodo ir viena, ir kita, iškyla kaip visai skirtingi individai, net atskirti tolimų laikų ir erdvių. Jis pamatys, kad skirtumas tarp to, kuris sukelia kančią ir to, kuris turi ją pakelti, galioja tik reiškiniui, o ne daiktui savaime. Šis daiktas savaime yra abiejuose individuose gyvenanti valia. Apgauta pasmerkto jai tarnauti pažinimo, ji nepažįsta pati savęs ir *viename* iš savo reiškinių siekdama didesnės gerovės, *kitam* suteikia didelę kančią ir šitaip, pasiduodama aistringam impulsui, suleidžia dantis į savo kūną, nesuvokdama, kad ji visada drasko tik pačią save, tokiu būdu individuacijos terpėje atskleisdama tą vaidą su savimi, kurį nešiojasi savo viduje. Kankintojas ir kankinys yra viena. Pirmasis klysta, manydamas, kad jo nepaliečia kančia; antrasis klysta, manydamas, kad jo nepaliečia kaltė. Jei jiems abiems atsivertų akys,

tai kankintojas suprastų, kad jis gyvena visumoje, kuri patiria kančias begaliniame pasaulyje ir bergždžiai klausia savęs,– jeigu apdovanota protu, – kuriam galui ji pašaukta į būtį, jei turi kęsti tokią didelę kančią, nežinodama, kuo nusikalto. O kankinys suprastų, kad *visas* blogis, vykdomas arba kada nors įvykęs pasaulyje, kyla iš tos valios, kuri sudaro ir *jo* esmę, reiškiasi ir *jame,* ir kad jis per šį reiškimąsi ir jo teigimą prisiėmė visas tas kančias, kylančias iš tokios valios, ir kenčia jas teisingai tol, kol jis pats yra toji valia. Tokį pažinimą išreiškia giliai jaučiantis poetas Calderónas savo tragedijoje *Gyvenimas – sapnas* [I, 2]:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

[Didžiausia žmogaus kaltė –
Kad jis gimė.]

Kaipgi tai neturėtų būti kaltė, jei amžinasis įstatymas už ją pasmerkia mirčiai? Šiomis eilėmis Calderónas išreiškė ne ką kita, kaip krikščioniškąją prigimtinės nuodėmės dogmą.

Gyvastingas amžinojo teisingumo, tos svarstyklių svirties, malum culpae [kaltės blogį] tvirtai susiejančios su malo poenae [bausmės blogiu], pažinimas reikalauja visiškai pakilti virš individualumo ir jo galimybės principo. Todėl tas pažinimas, kaip ir jam giminingas, o kartu paaiškinantis grynas ir skaidrus bet kokios dorybės esmės pažinimas daugumai žmonių niekada nepasiekiamas. Todėl išmintingi indų tautos protėviai tik trims atgimusioms kastoms leistinose Vedose, arba ezoteriniame išminties moksle, šį pažinimą išreiškė tiesiai, kiek jis perteikiamas žodžiu ir sąvoka ir kiek tai pasiekiama jų vaizdingai ir rapsodinei išraiškos manierai; o liaudies religijoje ar egzoteriniame moksle jie jį perdavė tik mitais. Tiesioginę šios intuicijos išraišką mes

randame Vedose, aukščiausio žmogui pasiekiamo pažinimo ir išminties vaisiuje, kurio branduolys pagaliau pasiekė mus per Upanišadas, didžiausią šio šimtmečio dovaną. Ši intuicija išreiškiama labai įvairiai, tačiau dažniausiai šitaip: prieš mokinio žvilgsnį viena po kitos pravedamos visos pasaulio būtybės, gyvos ir negyvos, ir apie kiekvieną iš jų tariamas formule tapęs ir todėl pavadintas Mahavakya žodis *tatoumes,* teisingiau – *tat tvam asi,* reiškiantis: „tai esi tu."* Tačiau liaudžiai ši didžioji tiesa – kadangi dėl savojo ribotumo ji negalėjo tos tiesos suprasti – buvo išversta į kalbą to pažinimo būdo, kuris pavaldus pagrindo principui ir kuris, tiesa, dėl pačios savo esmės negali apimti šios tiesos savaime ir grynu pavidalu ir net tiesiogiai jai prieštarauja. Bet mito pavidalu liaudis perėmė tos tiesos surogatą, kurio pakanka kaip elgesio reguliatyvo, nes jis, perteiktas pažinimu, pavaldžiu pagrindo principui ir amžinai svetimu dorovinei šios tiesos prasmei, vis dėlto šią prasmę padaro prieinamą, ją perteikdamas vaizdais. Toks yra visų tikybų tikslas, nes visos jos yra mitologinis apvalkalas tiesos, nepasiekiamos grubiam žmogaus intelektui. Šia prasme tą mitą Kanto kalba būtų galima pavadinti praktinio proto postulatu. O šitaip traktuojamas, jis turi tą didelį pranašumą, kad neapima jokių elementų, išskyrus tuos, kurie yra prieš mūsų akis, realiame pasaulyje, ir todėl visas juos išreiškiančias sąvokas galima pagrįsti stebiniais. Turimas galvoje mitas apie sielų transmigraciją. Jis moko, kad visos kančios, kurias gyvenime mes sukeliame kitoms būtybėms, neišvengiamai bus išpirktos būsimame gyvenime tame pačiame pasaulyje lygiai tokiomis pat kančiomis. Ir šitai nuvedama iki tokio kraštutinumo, kad jeigu kas užmuša net gyvulį, tas kada nors, begaliniame laike, gims tokio pat gyvulio pavidalu ir mirs ta pačia mirtimi. Jis moko, kad piktas elgesys lemia būsimą gyvenimą

* *Oupnekhat,* Bd. 1, S. 60 f.f.

šiame pasaulyje kenčiančių ir niekingų būtybių pavidalais, kad atgimsime žemesnėse kastose, moters ar gyvulio, parijo ar čandalo, raupsuotojo arba krokodilo pavidalu ir t.t. Visas kančias, kuriomis grasina šis mitas, jis patvirtina akivaizdžiais faktais iš realaus pasaulio, pasakodamas apie kenčiančias būtybes, netgi nežinančias, dėl ko jos kenčia, ir jam nereikia pasitelkti jokio kito pragaro. O kaip atpildą jis žada atgimimą geriausiais, kilniausiais pavidalais – brahmano, išminčiaus, šventojo. Aukščiausią atpildą, kuris teks patiems kilniausiems darbams ir visiškai rezignacijai, be to, moteriai, septyniuose gyvenimuose paeiliui laisva valia mirdavusiai vyro lauže ir žmogui, kurio švarios lūpos niekada nė sykio nemelavo,– šį atpildą mitas mūsų pasaulio kalba gali išreikšti tik negatyviai, dažnai pasikartojančiu pažadu, kad jau nebereikės atgimti: „non adsumes iterum existentiam apparentem" [tu jau niekada neateisi į regimąją egzistenciją; *Chandogya-Upanishad,* 8, 15], ar, kaip sako budistai, nepripažįstantys nei Vedų, nei kastų: „Tu pateksi į Nirvaną, t.y. būseną, kurioje nesama keturių dalykų: gimimo, senatvės, ligos ir mirties".

Niekada nebuvo ir nebus kito mito, kuris būtų taip priartėjęs prie labai nedaug kam pasiekiamos filosofinės tiesos, kaip šitas senovinis kilniausios ir seniausios tautos mokymas. Ir nors ši tauta išsigimė daugeliu atžvilgiu, vis dėlto šis mokymas dar viešpatauja joje kaip visuotinis liaudies tikėjimas ir turi didžiulę įtaką gyvenimui – šiandien lygiai taip pat kaip prieš keturis tūkstantmečius. Štai kodėl šitą mitinio vaizdavimo non plus ultra dėkingai priėmė dar Pitagoras ir Platonas, perėmė jį iš Indijos ar Egipto, jį garbino, juo naudojosi, ir – kokiu mastu, mes nežinome – juo tikėjo. Na, o mes dabar siunčiame pas brahmanus anglų clergymen ir audėjus gernguterius, kad iš užuojautos išmokytume juos gyventi ir paaiškintume jiems, kad jie sukurti iš nieko ir dėl to turi būti dėkingi ir džiūgauti. Bet mums

nutinka taip, kaip tiems, kurie šaudo į uolas. Indijoje mūsų religija niekada ir niekur neįleis šaknų: senovinė žmonijos išmintis nebus išstumta įvykių Galilėjoje. Priešingai, indų išmintis sugrįš į Europą ir iš pamatų pakeis mūsų pažinimą ir mąstymą.

§ 64

Tačiau nuo mūsiškio, ne mitologinio, o filosofinio amžinojo teisingumo aprašymo dabar pereisime prie jam giminiškų samprotavimų apie etinę elgsenos reikšmę ir sąžinę, kuri yra šios reikšmės jausmas. Bet iš pradžių aš noriu šioje vietoje atkreipti dėmesį į du žmogaus prigimties ypatumus, kurie gali padėti suprasti, kokiu mastu, bent jau tamsaus jausmo pavidalu, kiekvienas konkretus žmogus suvokia šio amžinojo teisingumo esmę ir jo pagrindą, visų valios reiškinių vienį ir tapatumą.

Visai nepriklausomai nuo nurodyto tikslo, kurio siekia valstybė, taikydama bausmę, ir kuris yra baudžiamosios teisės pagrindas, ne tik nukentėjusiam, kurį dažniausiai apima keršto troškimas, bet ir visai bešališkam žiūrovui, stebėjusiam piktą poelgį, teikia pasitenkinimą tas dalykas, kad asmuo, sukėlęs skausmą kitam, pats patiria tiek pat atseikėtą skausmą. Man atrodo, kad čia pasireiškia ne kas kita, kaip būtent amžinojo teisingumo sąmonė, tik iš karto iškreipta ir deformuota neapšviesto intelekto. Toks intelektas, sukaustytas principii individuationis, patenka į sąvokų amfiboliją ir iš reiškinio reikalauja to, kas būdinga tik daiktui savaime. Jis nemato, kokiu mastu skriaudikas ir nuskriaustasis kaip būtis-savaime yra *viena,* ir nepastebi, kad toji pati vidinė esmė, neatpažįstanti savęs savajame reiškinyje, yra tai, kas patiria ir kančią, ir kaltę. Priešingai, jis reikalauja, kad nusikaltęs individas pats patirtų ir kančią. Todėl dauguma žmonių reikalautų, kad asmuo, pasižymintis labai

dideliu piktumu – kurį tačiau būtų galima rasti daugelyje žmonių, bet tik ne kartu su kitomis savybėmis, kaip jame – ir žymiai pranokstantis kitus nepaprasta dvasios jėga, o todėl sukeliantis nenusakomas kančias milijonams kitų žmonių (kaip, pavyzdžiui, pasaulio užkariautojas),– dauguma žmonių, sakau aš, pareikalautų, kad toks asmuo kada nors ir kur nors šias kančias išpirktų tiek pat atseikėtu skausmu; juk jie nesupranta, kad kaip būtis-savaime kankintojas ir kankiniai yra viena, ir ta pati valia, kurios dėka jie egzistuoja bei gyvena, yra ir toji valia, kuri pasireiškia ir tame žmoguje, ir kaip tik per jį pasiekia aiškiausio savosios esmės pasireiškimo, bet kartu vienodai kenčia tiek prispaustuosiuose, tiek prispaudėjuje, ir pastarajame net labiau, – tiek, kiek jo sąmonė yra skaidresnė ir aiškesnė, o valia – aistringesnė. O kad gilesnis, nuo principii individuationis išsilaisvinęs pažinimas, iš kurio kyla bet kokia dorybė ir kilniadvasiškumas, nepuoselėja nusiteikimo, reikalaujančio to atpildo, liudija jau krikščioniškoji etika, visiškai draudžianti už blogį atsimokėti blogiu ir amžinajam teisingumui leidžianti viešpatauti daikto savaime srityje, skirtingoje nuo reiškinių pasaulio („Mano kerštas, aš atmokėsiu, sako Viešpats". – Rom 12, 19).

Daug keistesnis, tačiau ir daug retesnis žmogaus prigimties bruožas, išreiškiantis troškimą amžinąjį teisingumą perkelti į patyrimo, t.y. į individuacijos sritį ir kartu išreiškiantis nuojautą to, kad, kaip aš sakiau anksčiau, valia gyventi vaidina savo didžiąją tragediją ir didžiąją komediją savo sąskaita, ir visiškai ta pati valia gyvena visuose reiškiniuose; – šis bruožas, sakau aš, yra toks. Kartais mes matome, kad didi neteisybė, kurią patyrė ar galbūt kaip liudininkas išgyveno koks nors žmogus, jį papiktina taip giliai, kad jis sąmoningai aukoja savo gyvenimą be vilties išsigelbėti, kad tik atkeršytų piktadariui. Štai mes matome, kaip jis metų metais ieško kokio nors galingo smurtautojo,

pagaliau nužudo jį ir pats miršta ant ešafoto, kaip ir buvo numatęs; to ešafoto dažnai jis nė nebandė išvengti, nes gyvenimas jam buvo vertingas tik kaip priemonė įvykdyti kerštą. Tokie pavyzdžiai ypač būdingi ispanams.* Jeigu įsigiliname į šio troškimo atsimokėti dvasią, ji pasirodo esanti labai nepanaši į paprastą kerštą, kuris patirtą kančią nori sušvelninti, matydamas sukeliamą kančią. Iš tikrųjų mes matome, kad tai, ko ji siekia, būtų geriau pavadinti ne kerštu, o bausme, todėl kad iš tikrųjų šiuo atveju siekiama pavyzdžiu paveikti ateitį, o be to, čia nesama jokių savanaudiškų tikslų nei iš kerštaujančio individo pusės (nes jis žūva), nei iš visuomenės pusės, kuri užsitikrina saugumą įstatymais. Šią bausmę įvykdo asmuo, o ne valstybė, ir ji vykdoma ne įstatymo vardu; priešingai, ji visada nukreipta į tokį poelgį, kurio valstybė nenorėtų ar negalėtų bausti ir tokiai bausmei nepritartų. Man atrodo, kad pasipiktinimas, tokį žmogų nuvedantis taip toli už jo savimeilės ribų, kyla iš giliausio supratimo, kad jis pats yra toji valia gyventi, kuri reiškiasi visose būtybėse visais laikais ir kuriai kaip tik todėl priklauso pati tolimiausia ateitis, negalinti jai nerūpėti, lygiai taip pat kaip ir dabartis. Tačiau teigdamas šią valią, jis reikalauja, kad panoramoje, išreiškiančioje jos esmę, daugiau niekada nebepasikartotų toks baisus smurtas, ir neatremiamo keršto pavyzdžiu – kadangi mirties baimė nesulaiko kerštautojo – nori įbauginti kiekvieną būsimą piktadarį. Valia gyventi, nors vis dar save teigdama, čia jau nebesusijusi su pavieniu reiškiniu, su individu, bet apima žmogaus idėją ir siekia jos pasireiškimą išsaugoti švarų, nepalytėtą tokio baisingo, papiktinančio smurto. Tai yra

* Toks pavyzdys yra ispanų vyskupas, kuris paskutiniame kare prie savo stalo nusinuodijo pats ir nunuodijo prancūzų generolus. Esama ir daugiau panašių faktų iš šio karo. Be to, pavyzdžių galima rasti Montaigne'o knygoje *[Les essais]:* kn. 2, sk. 12.

retas, reikšmingas ir kilniaširdiškas charakterio bruožas, kurio dėka individas aukojasi, siekdamas tapti amžinojo teisingumo, kurio tikrosios esmės jis dar nesupranta, ranka.

§ 65

Visi ankstesni samprotavimai apie žmogaus elgseną mus parengė paskutiniam apmąstymui ir labai palengvino uždavinį suteikti abstraktų ir filosofinį aiškumą bei mūsų pagrindinės minties slinktyje nurodyti vietą tam autentiškam etiniam veiksmo reikšmingumui, kuris gyvenime apibūdinamas žodžiais *geras* ir *blogas* ir šitokiu pavidalu visų puikiai suprantamas.

Bet pirmiausia aš norėčiau nurodyti tikrąją sąvokų *geras* ir *blogas* prasmę – sąvokų, kurias mūsų dienų filosofuojantys rašytojai traktuoja labai keistai, kaip paprastas sąvokas, t.y. kaip sąvokas, nepąsiduodančias jokiai analizei. Aš norėčiau tai padaryti tam, kad skaitytojas neliktų įpainiotas į neaiškią ir tamsią iliuziją, esą jos apima daugiau negu iš tikrųjų ir jau pačios savaime byloja visa tai, kas reikalinga. Aš galiu tai padaryti todėl, kad pats nesu linkęs etikoje prisidengti žodžiu *geras,* kaip anksčiau neprisidengiau žodžiais *grožis* ir *gėris,* kad, pridūręs kokį nors „-umą", kuriam mūsų dienomis priskiriamas ypatingas σεμνότης [iškilmingumas] ir kurio pagalbos neretai šaukiamasi, o dar nutaisęs iškilmingą miną, galėčiau įtikinti žmones, kad ištaręs tuos tris žodžius padariau kažką labai reikšminga, kai iš tikrųjų tik nužymėjau tris labai plačias ir abstrakčias, vadinasi, visai neturiningas sąvokas, turinčias labai skirtingą kilmę ir reikšmę. Iš tikrųjų, kam iš žmonių, kurie yra susipažinę su šiuolaikiniais veikalais, galų gale neįkyrėjo tie trys žodžiai, nors savo pirmaprade prasme jie ir nurodo tokius puikius dalykus? Juk tūkstančius kartų tenka stebėti, kaip koks nors žmogelis, visai nesugebantis mąstyti, yra įsitikinęs, kad

pakanka jam tik išsižioti ir nutaisius įkvėpimo apimto avino miną ištarti tuos tris žodžius, ir būsianti išreikšta didelė išmintis.

Sąvoka *teisingas* jau paaiškinta traktate *Apie pagrindo principą*, sk. 5, § 29 t.t. Sąvokos *gražus* turinys pirmąkart buvo autentiškai paaiškintas visoje mūsų trečiojoje knygoje. Dabar nustatysime tikrąją sąvokos *geras* reikšmę, o tai galima padaryti be didelio vargo. Savo esme ši sąvoka yra reliatyvi ir reiškia, kad *tam tikras objektas atitinka kokį nors apibrėžtą valios siekį*. Taigi visa tai, kas patinka valiai kokiame nors jos reiškinyje, kas patenkina jos tikslą, – visa tai mąstoma sąvoka *geras*, kad ir kaip skirtųsi kitais požiūriais. Todėl mes ir sakome: geras maistas, geri keliai, geras oras, geras ginklas, geras ženklas ir t.t., trumpai tarus, geru mes vadiname visa tai, kas yra kaip tik toks, kokio mes norime; todėl vienam gali būti gera tai, kas kitam kaip tik yra gerumo priešingybė. Gėrio sąvoka išsiskaido į du porūšius: tai kokios nors valios patenkinimas tiesioginėje dabartyje ir patenkinimas netiesioginis, nukreiptas į ateitį. Priešinga sąvoka – kol turime galvoje nepažįstančias būtybes – išreiškiama žodžiu *prastas*, rečiau ir abstrakčiau – žodžiu *blogas*, kuris, vadinasi, ženklina visa tai, kas nepatenkina konkretaus valios siekio. Kaip ir visos kitos būtybės, galinčios sueiti į santykį su valia, taip ir žmonės, palankūs, padedantys, draugiškai nusiteikę siekiamiems tikslams, buvo pavadinti *gerais*, ta pačia prasme ir visada su ta pačia santykinumo priemaiša (tai galima pastebėti, pavyzdžiui, tokiame posakyje: „Šis geras man, bet ne tau"). O tie, kurie dėl savo charakterio apskritai netrukdo svetimos valios siekiams kaip tokiems, o veikiau juos skatina, kurie visada paslaugūs, geranoriški, draugiški, nusiteikę geradarystėms, už tokį jų elgesio santykį su kitų valia apskritai buvo pavadinti *gerais* žmonėmis. Priešinga sąvoka pažįstančių būtybių, gyvulių ir žmonių, atžvilgiu vokiečių, o apytikriai per paskutinį

šimtmetį ir prancūzų kalboje ženklinama kitu žodžiu, negu nesąmoningų būtybių atžvilgiu, būtent – ne žodžiu *schlecht, mauvais* [prastas], o žodžiu *böse, méchant* [piktas], tuo tarpu beveik visose kitose kalbose šio skirtumo nesama ir κακός, *malus, cattivo, bad* vienodai taikomi tiek žmonėms, tiek negyviems daiktams, priešiškiems tam tikros individualios valios tikslams. Vadinasi, išeities tašku be išlygų imdama pasyviąją „gero" pusę, mintis tik vėliau galėjo pereiti prie jo aktyviosios pusės ir *geru* vadinamo žmogaus elgseną tyrinėti jau ne pagal santykį su kitais žmonėmis, o pagal santykį su juo pačiu, ypač siekdama pirmiausia paaiškinti grynai objektyvią pagarbą, kurią dėl tokio elgesio pajunta kiti; o kita vertus, savotišką pasitenkinimą savimi, kurį toks elgesys sukelia pačiam subjektui taip akivaizdžiai, kad jis net perka jį kitokių aukų sąskaita; be to, ji siekė paaiškinti vidinę kančią, lydinčią piktą nusiteikimą, kad ir kokią išorinę naudą jis duotų tam, kuris šitaip nusiteikęs. Iš čia ir kilo etinės sistemos, tiek filosofinės, tiek paremtos tikyba. Ir vienos, ir kitos laimę stengiasi kaip nors susieti su dorybe. Pirmojo tipo sistemos, pasiremdamos prieštaravimo dėsniu arba pagrindo principu, laimę tapatina su dorybe arba ją laiko pastarosios padariniu ir tai visada daro sofistiškai. Antrojo tipo sistemos teigia, kad egzistuoja kiti pasauliai, kurie, be to, yra galimos patirties objektas.* Priešingai, mūsų požiūriu, vidinė dorybės esmė pasirodys kaip siekis, nukreiptas visai priešinga kryptimi nei laimė, t.y. gerovė ir gyvenimas.

* Tarp kitko, reikia pasakyti, kad tai, kas bet kokią pozityvią tikybą daro labai stiprią, – jos atraminis taškas, kurio dėka ji užvaldo protus, – be abejonės, yra etinė tikybos pusė, tiesa, ne tiesiogiai kaip tokia, o kiek ji, glaudžiai susijusi ir persipynusi su likusia, kiekvienai konkrečiai tikybai būdinga mitine dogma, atrodo galinti būti paaiškinama tik remiantis šia dogma; ir šiuo atveju prieinama net iki to, kad, nors etinė poelgių prasmė pagrindo principu visai nepaaiškinama, o kiekvienas mitas vis dėlto šiam principui pavaldus, tikintieji etinę elgesio prasmę ir mitą laiko

Atsižvelgiant į tai, kas pasakyta, *gėris* pagal savąją sąvoką yra τῶν πρός τί [galiojantis santykiškai]; vadinasi, bet koks gėris iš esmės reliatyvus, nes jo esmę sudaro tik jo santykis su norinčia valia. Todėl *absoliutus gėris* yra prieštaravimas; aukščiausias gėris, summum bonum, reiškia tą patį, t.y. iš tikrųjų jis yra galutinis valios patenkinimas, po kurio jau neatsiras jokio naujo noro; paskutinis motyvas, kurį realizavusi valia pasitenkina galutinai ir netrikdomai. Pagal mūsų ankstesnius samprotavimus, pateiktus šioje ketvirtojoje knygoje, toks dalykas neįmanomas. Kaip nors pasitenkinusi valia negali nustoti vėl ir nuolat norėti, kaip laikas negali pasibaigti ir prasidėti: galutinio, jos siekį absoliučiai ir visiems laikams patenkinančio išsipildymo ji prieiti negali. Ji panaši į Danaidžių indą: jai neegzistuoja joks aukščiausias gėris, joks absoliutus gėris, o visada egzistuoja tik laikinas gėris. Jei vis dėlto mums knieti seną posakį, kurio iš įpročio nesinori visai atsisakyti, tarsi emeritą, apdovanoti garbingomis pareigomis, galima, vaizdingai ir figūratyviai tariant, absoliučiu gėriu, summum bonum, pavadinti visišką valios susinaikinimą ir savineigą, tikrąjį bevališkumą, vien tik kuris visam laikui pasotina ir nuramina valios veržimąsi, teikia jau nesutrikdomą pasitenkinimą, išvaduoja nuo pasaulio; apie jį mes netrukus kalbėsime, baigdami visą mūsų apmąstymą. Tik jį galima vadinti

neatskiriamais dalykais ir net visai juos sutapatina, todėl kiekvieną bandymą griauti mitą jie laiko bandymu griauti tiesą ir dorybę. Prieinama net iki to, kad monoteistinėse tautose ateizmas arba bedievystė tapo bet kokios dorovės nebuvimo sinonimu. Šventikams toks sąvokų painiojimas labai naudingas, ir tik dėl jo galėjo atsirasti tokia baidyklė kaip fanatizmas, užvaldęs ne tik pavienius, visai ištvirkusius ir piktus individus, bet ir ištisas tautas, ir pagaliau (žmonijos garbei – tik *vieną kartą* jos istorijoje) įsikūnijo pas mus, Vakaruose, inkvizicijos pavidalu. Pagal naujausius, dabar jau patikimus duomenis, ji vien tik Madride (o Ispanijoje ir kitur būta daug tokių pat dvasininkų-žudikų landynių) per 300 metų už religinius įsitikinimus sudegino ant laužo 300 000 žmonių. Tai reikia nedelsiant priminti kiekvienam karštuoliui, kai tik jis pakelia balsą.

absoliučiu gėriu, summum bonum, tik jį galima traktuoti kaip vienintelį radikalų vaistą nuo ligos, kurios atžvilgiu visos kitos gėrybės, visi išsipildę norai ir bet kokia pasiekta laimė yra tik paliatyvai, tik anodyna [nuskausminantys vaistai]. Šia prasme graikiškas žodis τέλος, kaip ir finis bonorum [aukščiausias gėris] tinka net labiau. Tiek apie žodžius *geras* ir *blogas;* o dabar prie reikalo.

Jeigu žmogus – jei esama dingsties ir jei jam netrukdo jokia išorinė jėga – nuolat linkęs elgtis *neteisėtai,* mes jį vadiname *piktu.* Pagal mūsiškį neteisėtumo aiškinimą tai reiškia, kad šitoks žmogus ne vien teigia valią gyventi, pasireiškiančią jo kūne, bet šitaip teigdamas valią eina taip toli, kad neigia valią, pasireiškiančią kituose individuose. Būtent: jis reikalauja, kad jų galios tarnautų jo valiai ir stengiasi sunaikinti jų egzistenciją, jei jie priešinasi jo valios siekiams. Tikrasis šio reiškinio šaltinis yra didelis egoizmo laipsnis, kurio esmė paaiškinta anksčiau. Čia iškart atsiskleidžia du akivaizdūs dalykai: *pirma,* tai, kad tokiame žmoguje pasireiškia nepaprastai stipri, toli už savojo kūno teigimo ribų einanti valia gyventi; ir *antra,* tai, kad jam būdingas pažinimas, visiškai pavaldus pagrindo principui ir įstrigęs principio individuationis, tvirtai laikosi šio principo nulemto skirtumo tarp jo paties asmens ir visų kitų; štai kodėl jis siekia gerovės tik sau ir visai abejingas visų kitų gėriui. Priešingai, tie kiti jam yra visai svetimi ir nuo jo paties esmės atskirti gilia praraja; jis žvelgia į juos tik kaip į kaukes, neturinčias jokio realumo. Ir šie du bruožai yra pamatiniai pikto charakterio elementai.

Tokia didžiulė valiojimo jėga jau savaime ir tiesiogiai yra neišsenkantis kančios šaltinis, – pirmiausia todėl, kad bet koks valiojimas, kaip toks, kyla iš stokos, t.y. iš kančios (todėl, kaip prisimename iš trečiosios knygos, valiojimo ramybė, staiga atsirandanti, kai tik mes kaip grynas, bevalis pažinimo subjektas [idėjos koreliatas] atsiduodame estetinei

žiūrai, jau yra svarbiausia mėgavimosi grožiu dalis); antra, todėl, kad dėl priežastinio daiktų ryšio didžioji dalis troškimų lieka neišsipildę ir valia daug dažniau sutrikdoma, negu patenkinama, – vadinasi, ir dėl tos priežasties stiprus ir dažnas valiojimas nuolat susijęs su stipria ir dažna kančia. Juk bet kokia kančia iš esmės yra ne kas kita, kaip nepatenkintas ir sutrikdytas valiojimas, ir netgi skausmas, patiriamas kūne, kai jis sužalojamas ar sunaikinamas, kaip toks galimas tik todėl, kad kūnas yra ne kas kita, kaip valia, tapusi objektu. Kadangi dažnas ir stiprus kentėjimas neatskiriamas nuo dažno ir stipraus valiojimo, labai piktų žmonių veido išraiška paženklinta vidinės kančios; net ir pasiekę visą įmanomą išorinę laimę, jie visada atrodo nelaimingi, jei tik neapimti trumpalaikio džiūgavimo ar neapsimetinėja. Iš tos tiesiogiai juos graužiančios vidinės kančios galiausiai kyla net ne paprasto egoizmo nulemtas, o nesavanaudiškas džiaugsmas, susidūrus su kito kančia; o tai ir yra tikroji *piktybė*, pakylanti iki *žiaurumo*. Žiauriam žmogui kito kančia yra ne priemonė pasiekti savosios valios tikslus, o tikslas savaime. Išsamiau šį reiškinį galima paaiškinti šitaip. Kadangi žmogus yra valios reiškinys, apšviestas aiškiausio pažinimo, tai realų ir juntamą savo valios patenkinimą jis visada matuoja galimu pasitenkinimu, kurį jam nurodo pažinimas. Iš čia kyla pavydas: kiekviena stoka be galo išauga dėl svetimo pasitenkinimo, ir priešingai, susilpninama žinojimo, kad ir kiti patiria tą patį. Blogybės, bendros visiems ir neatskiriamos nuo žmogaus gyvenimo, mus mažai liūdina, kaip neliūdina negerovės, būdingos klimatui, visai šaliai. Mintis apie kančias, pranokstančias mūsiškes, numaldo mūsų skausmą; svetimų kančių reginys palengvina savąsias. Kai žmogų apima nepaprastai stiprus valios veržlumas, ir pagautas aistringo troškimo jis norėtų pasiglemžti viską, kad numalšintų savo egoistinį troškulį,

ir kai jis neišvengiamai turi patirti, kad bet koks pasitenkinimas yra iliuzinis, o kai yra pasiekiamas, niekada neduoda to, ką žadėjo trokštas dalykas, tad galutinai nenuramina nuožmaus valios veržlumo; kai žmogus suvokia, kad patenkinimas keičia tik noro pavidalą, o pats noras toliau kankina kitu pavidalu ir po to, kai visi tie pavidalai išeikvoti, galiausiai lieka pats valios veržlumas, bet jau be sąmoningo motyvo ir pasireiškia kaip žiauriai kankinantis baisios vienatvės ir tuštumos jausmas; kai visa tai, kas esant įprastinei valiojimo jėgai jaučiama silpnai ir sukelia tik įprastą niūrią nuotaiką, žmoguje, per kurį reiškiasi valia, pasiekusi išskirtinio piktumo, neišvengiamai išauga iki nenormalios vidinės kančios, amžino nerimo, baisaus skausmo, – tada tas žmogus ieško atsipalaidavimo netiesiogiai, nes tiesiogiai jo negali pasiekti; todėl savo kančią jis siekia sušvelninti, stebėdamas kitų kančią, kurią kartu suvokia kaip savo galybės išraišką. Kitų kančia dabar jam tampa savitiksliu, teikia jam malonų reginį, ir taip atsiranda tas tikrojo žiaurumo ir kraugeriškumo reiškinys, kurį taip dažnai mums parodo istorija Neronų ir Domicianų, Afrikos dėjų*, Robespierrų ir t.t. pavidalu.

Piktumui giminingas ir kerštingumas, už blogį atsimokantis blogiu ne dėl to, kad orientuotųsi į ateitį (šis bruožas būdingas bausmei), o tik dėl to, kas jau įvyko, kas yra tik praeitis, t.y. atsimoka nesavanaudiškai, įžvelgdamas savo veiksmuose ne priemonę, o tikslą ir siekdamas pasimėgauti įžeidėjo kančia, sukeliama paties kerštautojo. Tai, kas kerštą skiria nuo paprasto piktumo ir šiek tiek jį pateisina, yra teisėtumo regimybė, nes kaip tik tas aktas, kuris dabar yra kerštas, būtų bausmė, taigi teisėtumas, jei jis būtų įvykdytas įstatymiškai, t.y. remiantis iš anksto nustatyta ir žinoma taisykle ir tą taisyklę sankcionavusios bendrijos.

*[Alžyriečių janyčarų milicijos vyriausieji vadai]

Be aptartos kančios, bendras su piktumu šaknis turinčios labai stiprioje valioje ir todėl nuo jos neatskiriamos, su piktumu susijusi dar ir kita, visai ypatinga kankynė, sukeliama kiekvieno pikto poelgio, ar tai būtų paprastas neteisingumas, kylantis iš egoizmo, ar grynas piktumas, ir priklausomai nuo trukmės vadinama sąžinės priekaištais arba sąžinės graužatimi. Kas gerai prisimena ir laiko mintyje ankstesnį šios ketvirtosios knygos turinį, ypač jos pradžioje aptartą tiesą, kad valiai gyventi visada užtikrintas gyvenimas, kaip tiesioginis jos atspaudas ar atspindys; kas, be to, atsimena mūsiškį amžinojo teisingumo apibūdinimą, tas supras, kad, atsižvelgiant į tuos samprotavimus, sąžinės priekaištai gali turėti tik tokią prasmę: jų turinys, išreikštas abstrakčiai, yra toks, kaip netrukus parodysime; jame galima išskirti dvi dalis, kurios tačiau vėl visiškai susilieja ir turi būti mąstomos kaip kažkas visai vientisa.

Kad ir kokia tanki būtų Majos skraistė, gaubianti pikto žmogaus sąmonę, t.y. kad ir kaip stipriai jis būtų supančiotas principii individuationis, savo asmenį laikydamas absoliučiai skirtingu nuo kiekvieno kito individo ir nuo jo atskirtu gilia praraja ir visomis galiomis būdamas įsitvėręs tokio įsitikinimo (kadangi tik jis atitinka jo egoizmą ir jį pagrindžia, nes pažinimas beveik visada yra papirktas valios), vis dėlto jo sielos gelmėse glūdi miglota nuojauta, kad tokia dalykų tvarka yra tik reiškinys, o jų būtis savaime yra visai kitokia; kad nors laikas ir erdvė atskiria jį nuo kitų individų ir jų nesuskaičiuojamų kančių, kurias jie patiria ir patiria kaip tik dėl laiko ir erdvės, kitus individus atveriančių kaip kažką jam visai svetima, vis dėlto pati savaime ir nepriklausomai nuo vaizdinio bei jo formų visuose juose pasireiškia vieninga valia gyventi. Neatpažindama savęs, savo ginklą ji nukreipia prieš save pačią ir viename iš savo pasireiškimų siekdama didesnės gerovės, kitame pasireiškime kaip tik tuo sukelia didžiausią kančią. Piktame žmoguje

glūdi nuojauta, kad jis pats yra visa toji valia, kad, vadinasi, jis yra ne tik kankintojas, bet ir kankinys, nuo kurio kančių kankintoją atskiria ir išlaisvina tik apgaulingas sapnas, patekęs į erdvės ir laiko formą; tačiau šis sapnas išsisklaido, ir piktadarys visai teisingai už malonumą turi mokėti kančia, ir bet koks kentėjimas, jo suvokiamas kaip galimybė, jį pagauna realiai, kaip valią gyventi, nes tik individo pažinimui, tik dėl principii individuationis galimybė skiriasi nuo tikrovės, laiko ir erdvės artuma nuo jų tolumos; o savaime skirtumo tarp jų nėra. Kaip tik šią tiesą mito pavidalu, t.y. priderintą prie pagrindo principo ir šitaip perkeltą į reiškinio formą, išreiškia sielų transmigracija. Tačiau pačiu gryniausiu, jokių priemaišų neturinčiu pavidalu ją išreiškia kaip tik toji miglotai jaučiama, tačiau neįveikiama kančia, kuri vadinama sąžinės graužatimi. Beje, ji kyla ir iš *antrojo*, su pirmuoju glaudžiai susijusio, betarpiško pažinimo, būtent iš pažinimo, atveriančio jėgą, su kuria piktame individe save teigia valia gyventi, jėgą, einančią toli už savo individualaus pasireiškimo ribų, iki kituose individuose pasireiškiančios, visiems bendros valios neigimo. Vadinasi, šitas vidinis piktadario siaubas savo poelgių akivaizdoje, siaubas, kurį jis stengiasi nuslėpti nuo savęs, greta anksčiau apibūdintosios principii individuationis niekingumo ir regimybės bei šio principo nulemto skirtumo tarp jo ir kito asmens nuojautos, apima ir savosios valios agresyvumo, jėgos, su kuriuo jis įsikabino į gyvenimą, įsisiurbė į jį, suvokimą. Jis suvokia, kad tai yra tas pats gyvenimas, kurio baisingąją pusę jis regi jo prispaustų žmonių kančiose ir su kuriuo jis vis dėlto suaugęs taip stipriai, kad tas siaubas kyla kaip tik iš jo paties, kaip priemonė dar labiau teigti savąją valią. Jis susivokia esąs koncentruotos valios gyventi pasireiškimas, jis jaučia, kokiu mastu jis pavaldus gyvenimui, o kartu ir nesuskaičiuojamoms kančioms, kurios gyvenimui būdingos, nes gyvenimui duotas begalinis laikas ir begalinė

erdvė, kad būtų pašalintas skirtumas tarp galimybės ir tikrovės, ir visos kančios, dabar jo tik *pažįstamos,* virstų *jaučiamomis* kančiomis. Tiesa, milijonai nuolatinio atgimimo metų esti tik sąvokoje; kaip ir visa praeitis bei ateitis irgi egzistuoja tik sąvokoje: pilnatviškas laikas, valios pasireiškimo forma, yra tik dabartis, ir individui laikas visada naujas; jis nuolat jaučiasi tarsi naujai gimęs. Juk nuo valios gyventi neatskiriamas gyvenimas, o jo forma yra tik *dabar.* Mirtis (tebus man atleista, kad kartoju palyginimą) panaši į besileidžiančią saulę, kurią tik tariamai praryja naktis, o iš tikrųjų ji, kaip šviesos šaltinis, dega nuolatos, naujiems pasauliams atneša naujas dienas, amžinai pakildama ir amžinai nusileisdama. Pradžia ir pabaiga galioja tik individui, laiko – šio reiškinio formos vaizdiniui – dėka. Už laiko esti tik valia, kantiškasis daiktas savaime ir jo adekvatus objektiškumas – platoniškoji idėja. Štai kodėl savižudybė negelbsti: ko kiekvienas sielos gelmėse *nori,* tuo jis ir turi *būti;* ir kas kiekvienas *yra,* to jis kaip tik ir *nori.* Vadinasi, be miglotos vaizdinio formų, atskiriančių individus, regimybės ir niekingumo nuojautos, kiekvieno individo sąžinės gėla sustiprėja ir dėl savosios valios ir jos intensyvumo savižinos. Gyvenimo eiga parodo empirinio charakterio vaizdą, kurio originalas yra protu suvokiamas charakteris, ir piktadarys išsigąsta šio vaizdo nepriklausomai nuo to, ar jis nutapytas stambiais štrichais, ir dėl to pasaulis bjaurisi kartu su piktadariu, ar tie štrichai tokie smulkūs, kad juos mato tik jis pats: juk tai yra tik jo paties reikalas. Praeitis būtų visai nesvarbi, kaip paprastas reiškinys, ir negalėtų slėgti sąžinės, jeigu charakteris nesijaustų esąs nepriklausomas nuo laiko ir jo nekeičiamas, kol jis nepaneigia savęs. Todėl seniai nutikę dalykai vis dar graužia sąžinę. Malda „Nevesk manęs į pagundą" reiškia: „Neleisk man matyti, koks esu". Jėga, su kuria piktadarys teigia gyvenimą ir kuri jam pasirodo kitiems jo sukeliamų kančių pavidalu,

yra matas, parodantis, kiek nuo jo toli tos pačios valios įveika ir paneigimas: o tai yra vienintelis galimas išsivadavimas nuo pasaulio ir jo kančių. Jis mato, kaip labai jis priklauso pasauliui ir kaip stipriai su juo susijęs: *pažinta* kitų kančia negalėjo jo sujaudinti, tačiau gyvenimas ir *jaučiama* kančia jį pagauna. Bet lieka neaišku, ar toji kančia kada nors palauš ir įveiks jo valios siautulį.

Šita *blogio,* kuris kaip paprastas jausmas, t.y. ne kaip aiškus, abstraktus pažinimas, sudaro *sąžinės graužaties* turinį, prasmės ir vidinės esmės interpretacija taps dar aiškesnė ir labiau išbaigta, jeigu mes lygiai taip pat apžvelgsime ir *gėrį* kaip žmogaus valios bruožą ir galiausiai – visišką rezignaciją bei šventumą, kylantį iš šio bruožo, kai jis pasiekia aukščiausią laipsnį. Juk priešingybės visada paaiškina viena kitą, ir diena atveria save, o kartu ir naktį – kaip puikiai pasakė Spinoza.

§ 66

Nepagrįsta moralė, t.y. grynas moralizavimas, negali būti veiksmingas, nes jis nemotyvuotas. Tuo tarpu *motyvuota* moralė veikia, tik įtakodama savimeilę. O tai, kas kyla iš savimeilės, neturi jokios moralinės vertės. Todėl moralė ar abstraktus pažinimas apskritai negali sukelti jokios tikros dorybės, kuri turi kilti iš intuityvaus pažinimo, kitame individe reginčio tą pačią esmę, kaip ir savajame.

Juk nors dorybė ir kyla iš pažinimo, tačiau ne iš abstraktaus, žodžiais išreiškiamo pažinimo. Jeigu ji kiltų iš abstraktaus pažinimo, jos būtų galima mokyti, ir mes, abstrakčiai nusakydami jos esmę ir ją grindžiantį pažinimą, kartu etiškai gerintume kiekvieną, kuris mus supranta. Bet šitaip jokiu būdu nėra. Priešingai, etikos paskaitomis arba pamokslais taip pat negalima sukurti doro žmogaus, kaip ir visos estetikos, pradedant aristoteline, niekada neįstengė sukurti poeto. Juk tikrajai, vidinei dorybės esmei sąvoka

yra bevaisė, kaip ji bevaisė ir menui, ir gali būti naudinga tik kaip visiškai pagalbinis dalykas, kaip priemonė įgyvendinti ir išsaugoti tai, kas pažinta ir išspręsta kitu būdu. Velle non discitur. Dorybei, t.y. geranoriškam nusiteikimui abstrakčios dogmos faktiškai neturi jokios įtakos: neteisingos dogmos jai netrukdo, o teisingos beveik nepadeda. Iš tiesų, būtų labai blogai, jeigu svarbiausias dalykas žmogaus gyvenime, jo etinė, amžina vertė, priklausytų nuo ko nors tokio, kas taip palenkta atsitiktinumui – nuo dogmų, tikybų, filosofemų. Dorovei dogmos turi tik tą vertę, kad žmogus, jau doras dėl kitokio pažinimo, kurį mes netrukus paaiškinsime, jų pavidalu gauna schemą, formuliarą; pagal jį žmogus duoda savo protui dažniausiai fiktyvią ataskaitą apie savo neegoistinius poelgius, bet jų esmės protas, t.y pats žmogus, nesupranta. Savo protą jis įpratino tenkintis šia ataskaita.

Tiesa, *elgsenai*, išorinei veiklai, dogmos gali daryti didelę įtaką, kaip ir įprotis ar pavyzdys (pastarasis todėl, kad eilinis žmogus nepasitiki savo sprendimu, suvokdamas jo silpnybę, o remiasi tik sava arba svetima patirtimi); bet nusiteikimas dėl to nesikeičia.* Bet koks abstraktus pažinimas duoda tik motyvus, o motyvai, kaip parodyta anksčiau, gali pakeisti valios kryptį, bet ne ją pačią. O bet koks komunikuojamas pažinimas valią gali veikti tik kaip motyvas. Todėl, kad ir kaip dogmos kreiptų valią, vis dėlto tai, ko žmogus nori iš tikrųjų ir apskritai, yra tas pat: jis įgijo naujas mintis tik apie būdus, kuriais šitai pasiekiama, ir įsivaizduojami motyvai jį veikia kaip ir tikri. Todėl, pavyzdžiui, žmogaus etinės vertės požiūriu nesvarbu, ar jis dosniai šelpia skurdžius, būdamas tvirtai įsitikinęs, kad

* Tai yra tik „opera operata", – pasakytų bažnyčia, – kurie nė kiek nepadeda, jeigu malonė nepadovanos tikėjimo, vedančio į atgimimą. Apie tai – toliau.

būsimasis gyvenimas jam už tai atlygins dešimteriopai, ar tą pačią sumą panaudoja pagerinti savo ūkiui, kuris jam atneš nors ir vėlyvas, tačiau juo tikresnes ir didesnes pajamas; žudikas, kaip ir banditas, žudantis už atlyginimą, yra ir tas, kas dievobaimingai sudegina ant laužo eretiką; priklausomai nuo vidinio nusiteikimo, žudikas yra net ir tas, kuris Šventojoje žemėje smaugia turkus, jei jis taip elgiasi iš tikrųjų todėl, kad šitaip tikisi išsirūpinti sau vietelę rojuje. Juk tik savimi, tik savo egoizmu nori rūpintis tokie žmonės, – lygiai kaip tas banditas, nuo kurio jie skiriasi tik absurdiškomis priemonėmis. Kaip jau sakyta, iš išorės prie valios galima prieiti tik per motyvus, o motyvai keičia tik valios pasireiškimą, bet niekada nekeičia jos pačios. Velle non discitur.

Geruose darbuose, kurių autorius remiasi dogmomis, visada reikia skirti, ar tos dogmos iš tikrųjų yra šitų darbų motyvai, ar, kaip aš jau sakiau, jos yra tik fiktyvi ataskaita, kuria tas žmogus nori patenkinti savo protą, – ataskaita apie gerą darbą, kylantį iš visai kito šaltinio ir atliekamą todėl, kad tas žmogus *geras;* bet jis neįstengia tinkamai paaiškinti šio šaltinio prigimties, nes nėra filosofas, o vis dėlto kažką norėtų apie tai mąstyti. Tačiau nustatyti šitą skirtumą labai sunku, nes jis glūdi sielos gelmėje. Todėl mes beveik niekada nesugebame moraliniu požiūriu teisingai įvertinti kitų elgesį ir labai retai teisingai vertiname savąjį. Pavienio žmogaus ir tautos darbus bei elgseną gali labai modifikuoti dogmos, pavyzdys ir įprotis. Bet savaime visi poelgiai (opera operata) yra tik tušti vaizdai, ir tik juos sukeliantys nusiteikimai teikia jiems moralinį reikšmingumą. Tačiau šis reikšmingumas gali būti visiškai toks pat, esant labai skirtingiems jo pasireiškimams. Esant vienodam piktumo laipsniui, vienas gali mirti ant ešafoto, kitas – ramiai, tarp savo artimųjų. Visiškai tas pats piktumo laipsnis *vienoje*

tautoje gali reikštis šiurkščiais bruožais, žudynėmis ir kanibalizmu, o *kitoje* – priešingai, jis reiškiasi en miniature, subtiliai ir slapčia – dvaro intrigomis, priespauda ir rafinuotomis pinklėmis: esmė lieka ta pati. Galima įsivaizduoti, kad tobula valstybė arba net aklai ir tvirtai išpažįstama dogma, piešianti apdovanojimus ir bausmes pomirtiniame gyvenime, užkirs kelią bet kokiam nusikaltimui: politiniu požiūriu tai duotų labai daug, moraliniu – nieko; priešingai, būtų tik užgniaužtas valios atsispindėjimas gyvenime.

Vadinasi, tikrai geras nusiteikimas, nesavanaudiška dorybė ir grynas kilniaširdiškumas kyla ne iš abstraktaus pažinimo, bet vis dėlto iš pažinimo: būtent iš betarpiško ir intuityvaus pažinimo, kurio negalima nei įsigyti, nei pašalinti jokiu mąstymu, kuris – kaip tik todėl, kad nėra abstraktus – negali būti perduodamas kitiems žmonėms, bet kiekviename turi atsirasti savarankiškai ir todėl autentiškai, adekvačiai išreiškiamas ne žodžiais, o vien tik veiksmais, poelgiais, žmogaus gyvenimu. Mes, čia ieškantys dorybės teorijos, ir todėl privalantys abstrakčiai išreikšti ir ją pagrindžiančio pažinimo esmę, vis dėlto sugebėsime šitaip išreikšti ne patį tą pažinimą, o tik jo sąvoką; beje, išeities tašku mes visada imsime poelgius, per kuriuos tas pažinimas pasireiškia ir kuriais mes galime remtis kaip vienintele adekvačia jo išraiška; šią išraišką mes tik paaiškinsime ir interpretuosime, t.y. abstrakčiai nusakysime tai, kas iš tikrųjų čia vyksta.

Tačiau prieš pradėdami aptarinėti tikrąjį *gerumą*, priešingą apmąstytam *piktumui*, mes turime paliesti paprastą piktumo neigimą, t.y. *teisingumą*, kaip tarpinę grandį. Kas yra teisė ir neteisėtumas, apie tai pakankamai pasakyta anksčiau: todėl čia galime apsiriboti nedaugeliu žodžių. Kas savanoriškai pripažįsta grynai moralinę ribą tarp neteisėtumo ir teisės ir jos laikosi netgi ten, kur jos nesaugo valstybė

ar kokia nors kita galia, kas, vadinasi, pagal mūsų aiškinimą, teigdamas savąją valią niekada neprieina prie to, kad neigtų valią, pasireiškiančią kitame individe, tas yra *teisingas*. Vadinasi, jis nesukels kančių kitiems, kad padidintų savąją gerovę: t.y. jis nedarys jokio nusikaltimo, gerbs kitų teises ir kiekvieno nuosavybę. Taigi mes matome, kad teisingam žmogui, priešingai negu piktam, principium individuationis jau nebėra absoliuti pertvara, kad, ne taip kaip piktas žmogus, jis neteigia tik savojo valios pasireiškimo, neigdamas visus kitus, kad kiti jam nėra tik kaukės, kurių esmė visai skirtinga nuo jo paties esmės; priešingai, savo elgesiu jis parodo, kad savąją esmę, būtent valią gyventi kaip daiktą savaime, jis *atpažįsta* kitame, jam tik vaizdinio pavidalu atsiveriančiame reiškinyje, vadinasi, jame atranda save patį, – bent jau tokiu mastu, kad nesielgia neteisėtai, t.y. nepažeidžia kito teisių. Kaip tik tokiu mastu jis permato principium individuationis, Majos skraistę. Kadangi būtybes, esančias už jo paties, jis laiko lygiomis sau, jis jų neužgauna.

Tokiame teisingume, jeigu turima galvoje jo vidinė esmė, jau glūdi ketinimas teigiant savąją valią neiti taip toli, kad ji paneigtų kito valios pasireiškimą, priversdama ją tarnauti sau. Iš tokio nusiteikimo kyla noras duoti kitam tiek, kiek pats iš jo gauni. Aukščiausias tokio iš vidinio nusiteikimo kylančio teisingumo laipsnis, kuris tačiau visada susijęs su tikru gerumu, turinčiu nebe tik negatyvų pobūdį, yra toks, kad žmogus suabejoja savo teisėmis į paveldėtą turtą, savo kūną siekia išlaikyti tik savo jėgomis, dvasinėmis arba fizinėmis, patiria sąžinės priekaištus dėl kiekvieno patarnavimo iš kitų pusės, dėl prabangos ir pagaliau savanoriškai tampa skurdžiumi. Štai mes matome, kaip *Pascalis*, pasirinkęs asketizmą, jau nebenorėjo naudotis kitų paslaugomis, nors tarnų jis turėjo pakankamai; nepaisydamas savo nuolatinio ligotumo, jis pats sau klojosi patalą, pats atsinešdavo valgį

iš virtuvės *(Vie de Pascal par [M-me Perier] sa sœur,* p. 19). Kaip pasakojama, visai panašiai kai kurie indai, net radžos, nors ir labai turtingi, savo turtą naudoja tik išlaikyti savo šeimai, savo dvarui ir tarnams ir labai skrupulingai laikosi maksimos – valgyti tai, kas sėta ir pjauta savo rankomis. Žinoma, visa tai grindžiama tam tikru nesusipratimu: juk individas kaip tik dėl to, kad jis turtingas ir galingas, turi galimybę visai žmonių visuomenei padaryti tokių didelių paslaugų, kad jos atsvertų paveldėtą turtą, už kurio apsaugą tas individas turi būti dėkingas visuomenei. Iš tikrųjų tas perdėtas indų teisingumas yra jau kažkas daugiau nei teisingumas; tai yra tikras išsižadėjimas, askezė, apie kurią kalbėsime knygos pabaigoje. Priešingai, visiškas neveiklumas ir gyvenimas kitų žmonių jėgų sąskaita, naudojantis paveldėtu turtu, nieko nedirbant, jau gali būti laikomas moraliniu neteisingumu, nors pozityvūs įstatymai jį ir pateisintų.

Mes matėme, kad savanoriško teisingumo giliausias šaltinis yra tam tikro laipsnio įžvalgumas, leidžiantis permatyti principium individuationis; tuo tarpu neteisingas žmogus lieka visai sukaustytas šio principo. Šis permatymas gali pasireikšti ne tik tokiu būtinu laipsniu, bet ir sustiprėti, ir tada jis veda prie pozityvaus geranoriškumo ir geradarystės, prie meilės žmogui: ir tai įmanoma, kad ir kokia stipri ir energinga pati savaime būtų tokiame individe pasireiškianti valia. Pažinimas visada gali ją atsverti, gali mokytis kovoti su neteisingumo pagunda ir įgyvendinti bet kokį gerumo ir net rezignacijos laipsnį. Vadinasi, visai nereikia manyti, kad geras žmogus jau pirmapradiškai yra silpnesnis valios pasireiškimas, nei blogas; paprasčiausiai gerame žmoguje pažinimas valdo aklą valios veržlumą. Tiesa, esama individų, kurie tik atrodo esą geraširdžiai dėl juose pasireiškiančios valios silpnumo. Tačiau kokie jie yra iš

tikrųjų, greitai matyti iš to, kad jie nesugeba kiek žymiau įveikti savęs, kad atliktų teisingą ar gerą darbą.

O jeigu kaip retą išimtį mes sutinkame žmogų, turintį didelių pajamų, bet savo reikalams išleidžiantį tik mažą jų dalį, o visa kita išdalinantį neturtingiesiems ir kartu atsisakantį daugelio malonumų bei patogumų, ir stengiamės suprasti šio žmogaus veiklą, tai visai nepriklausomai nuo dogmų, kuriomis jis pats nori kažkaip paaiškinti savo poelgius, mes matome, kad pati paprasčiausia ir bendra jo elgsenos išraiška ir esmingas jos bruožas yra tas, kad *jis mažiau nei įprasta save skiria nuo kitų*. Kaip tik šis skirtumas daugelio kitų žmonių akyse yra toks didelis, kad kito kančia piktadariui tampa tiesioginiu džiaugsmu, o neteisingajam – pageidaujama priemone savajai gerovei. Paprasčiausiai teisingas žmogus apsiriboja tuo, kad nesukelia kančios; o apskritai dauguma žmonių gerai žino apie nesuskaičiuojamas kitų kančias, jas atpažįsta, bet nesiryžta jų sušvelninti, nes tai darydami patys turėtų patirti tam tikrus nepriteklius; vadinasi, kiekvienam iš tokių žmonių atrodo, kad tarp jo paties Aš ir kito žmogaus Aš esama didžiulio skirtumo. O štai kilniam žmogui, kurį mes įsivaizduojame, – priešingai, šis skirtumas ne toks svarbus; principium individuationis, reiškinio forma, jau nebepagauna jo taip stipriai, ir kitų kančia jam yra beveik tokia pat sava, kaip ir jo paties. Todėl jis stengiasi tarp savo ir kitų kančios pasiekti pusiausvyrą, atsisako malonumų, prisiima nepriteklių, kad sušvelnintų kitų kančias. Jis giliai suvokia, kad skirtumas tarp jo ir kitų, kuris piktam žmogui atrodo esąs tokia gili praraja, būdingas tik praeinančiam iliuziniam reiškiniui. Betarpiškai ir be išprotavimų jis pažįsta, kad jo paties kaip reiškinio *būtis-savaime* yra ir kito žmogaus kaip reiškinio *būtis-savaime*, būtent – tai yra ta pati valia, kuri sudaro

kiekvieno daikto esmę ir gyvena visame kame; jis pažįsta, kad tai apima net gyvulius ir visą gamtą. Štai kodėl jis nekankins jokio gyvūno.*

Jis visai nepajėgia abejingai žvelgti į kitų nepriteklius, kai tuo pat metu jis pats skęsta pertekliuje ir nereikalinguose dalykuose, kaip niekas ištisą dieną nepakęs alkio, kad vėliau turėtų daugiau negu reikia. Juk tam, kuris atlieka meilės darbus, Majos skraistė yra tapusi perregima, ir principii individuationis iliuzija jam nebeturi galios. Save, savąjį Aš, savąją valią jis atpažįsta kiekvienoje būtybėje, – vadinasi, ir kenčiančioje būtybėje. Jis nusikratė paklydimo, dėl kurio valia gyventi, neatpažindama savęs, čia, *viename* individe, mėgaujasi trumpalaikiais ir apgaulingais malonumais, bet už tai ten, *kitame* individe, kenčia ir skursta ir šitaip sukelia kančią bei pati patiria kančią, nesuvokdama, kad ji lyg Tiestas godžiai ryja savo kūną, o po to čia skundžiasi dėl nepelnytos kančios, o ten nusideda, nesibijodama Nemezidės. Ir visa tai vyksta tik todėl, kad valia neatpažįsta savęs kito reiškinyje ir nesuvokia amžinojo teisingumo, sukaustyta principii individuationis, t.y. apskritai to pažinimo būdo, kuris pavaldus pagrindo principui. Nusikratyti šio Majos miražo bei iliuzijos ir imtis meilės darbų yra tas pat. Tačiau šis dalykas yra neišvengiamas tikrojo pažinimo simptomas.

* Žmogaus teisė į gyvulių gyvybę ir galias remiasi tuo, kad, kadangi aiškėjant sąmonei tokiu pat mastu stiprėja ir kančia, tai skausmas, kurį gyvuliui sukelia mirtis ar darbas, dar nėra toks didelis, kaip tas, kurį patiria žmogus, vien tik dirbdamas; jis nėra toks didelis, kaip tas, kurį patirtų žmogus, vien tik stokodamas gyvulių mėsos ar galių. Todėl žmogus, teigdamas savo būtį, gali eiti iki gyvulio būties neigimo, ir valia gyventi apskritai dėl to kenčia mažiau negu tuo atveju, jeigu būtų elgiamasi priešingai. Tuo pat metu tai nustato ir ribą, iki kurios turi teisę eiti žmogus, naudodamasis gyvulių galiomis ir jų atžvilgiu nesielgdamas neteisėtai. Tačiau ši riba dažnai peržengiama, ypač nešulinių gyvulių ir medžioklinių šunų atveju, ir prieš tai dažniausiai nukreipta gyvulių globos draugijų veikla. Mano požiūriu, šita teisė netaikytina ir vivisekcijai, ypač aukštesniųjų gyvulių. Priešingai, vabzdžiui mirtis sukelia ne tokias kančias, kaip žmogui – vabzdžio įkandimas. Indai šito nesupranta.

Sąžinės graužaties, kurios šaltinis ir prasmė paaiškinti anksčiau, priešingybė yra švari sąžinė, pasitenkinimas, mūsų jaučiamas po kiekvieno nesavanaudiško poelgio. Jis kyla iš to, kad toks poelgis, atsirandantis, kai mūsų pačių esmę pačią savaime betarpiškai atpažįstame ir kitame reiškinyje, savo ruožtu dar kartą patvirtina šitą pažinimą, t.y. pažinimą to, kad mūsų tikrasis Aš glūdi ne tik mūsų pačių asmenyje, tame pavieniame reiškinyje, bet ir visame kame, kas gyvena. Dėl to širdis jaučiasi plati, tuo tarpu egoizmas ją susiaurina. Juk egoizmas mūsų dėmesį sutelkia į vieną – savojo individualumo – reiškinį, o pažinimas mums demonstruoja nesuskaičiuojamus pavojus, nuolat gresiančius tam reiškiniui, ir todėl pagrindiniu mūsų nuotaikos tonu tampa baimė bei rūpestis; tuo tarpu suvokimas, kad visa, kas gyva, irgi turi tą pačią esmę, kaip ir mūsų pačių asmuo, mūsų užuojautą išplečia viskam, kas gyva: šitaip išsiplečia širdis. Tokiu būdu susilpnėjęs dėmesys savajam Aš pakerta baimingą rūpinimąsi savimi ir jį apriboja: todėl atsiranda tas ramus, pasitikintis linksmumas, teikiamas doro nusiteikimo ir švarios sąžinės, ir šis linksmumas kiekvieno gero darbo atveju pasirodo vis aiškiau, nes tas darbas parodo, koks yra tokio nusiteikimo pagrindas. Egoistas jaučiasi apsuptas svetimų ir priešiškų reiškinių ir visą savo viltį sudeda į savąją gerovę. Geras žmogus gyvena draugingų reiškinių pasaulyje: kiekvieno iš jų gerovė yra jo paties gerovė. Todėl, nors žmogaus dalios apskritai žinojimas nedžiugina jo sielos, nuolatinis suvokimas, kad jo paties esmė esti visame kame, kas gyva, vis dėlto teikia jam tam tikrą pusiausvyrą ir netgi sukelia linksmą nuotaiką. Juk užuojauta, apimanti nesuskaičiuojamus reiškinius, negali taip slėgti, kaip tada, kai ji sutelkta į *vieną* reiškinį. Atsitiktinumai, trikdantys individų visumą, atsveria vienas kitą, tuo tarpu atsitiktinumai, ištinkantys vieną individą, atneša laimę arba nelaimę.

Taigi, nors kiti nustatinėjo moralinius principus, pateikdami juos kaip dorybės priesakus ir būtinus, įpareigojančius įstatymus, o aš, kaip sakyta, to daryti negaliu, nes neįstengiu amžinai laisvai valiai primesti jokios priedermės ar įstatymo, tačiau, kita vertus, mano samprotavimo visumoje tam tikras šios pastangos atitikmuo ir analogija yra toji grynai teorinė tiesa, kurios paprasčiausia išsklaida galima laikyti visą mano veikalą – toji tiesa, kad būtent valia yra kiekvieno reiškinio būtis-savaime, bet pati kaip tokia yra laisva nuo reiškinio formų, o todėl ir nuo daugeriopumo. Taigi tos tiesos, taikomos žmogaus elgsenai, aš nesugebu išreikšti geriau, nei jau minėta Vedų formule: Tat twam asi! (Tai esi tu!). Kas, turėdamas šviesią sąmonę ir tvirtą vidinį įsitikinimą, gali pasakyti ją sau, atsižvelgdamas į kiekvieną būtybę, su kuria jis susiliečia, tas kartu yra apimamas visokeriopos dorybės bei palaimos ir atsiduria tiesiame kelyje į išganymą.

Tačiau prieš žengdamas toliau ir galiausiai parodydamas, kaip meilė, kurios šaltiniu ir esme mes laikome principium individuationis permanymą, veda prie išsilaisvinimo, prie visiško valios gyventi, t.y. bet kokio valiojimo, išsižadėjimo, o be to, kaip kitas kelias, ne taip švelniai, bet užtat dažniau, atveda žmogų ten pat, iš pradžių aš turiu nusakyti ir paaiškinti vieną paradoksalų teiginį; bet ne todėl, kad jis paradoksalus, o todėl, kad jis teisingas ir reikalingas norint išbaigti mano dėstomą mintį. Štai jis: „bet kokia meilė (ἀγάπη, caritas) yra užuojauta."

§ 67

Mes matėme, kaip iš principii individuationis permanymo mažesniu mastu kyla teisingumas, o jei šis principas permanomas giliau, atsiranda tikrasis nusiteikimas gėriui, pasireiškiantis gryna, t.y. nesavanaudiška meile kitiems. Ten, kur ši meilė yra pilnatviška, kitą individą ir jo likimą ji visiškai tapatina su savuoju. Toliau meilė negali eiti, nes

nesama pagrindo kitam individui teikti pirmenybę prieš savąjį. Tačiau, jeigu daugumos kitų individų gerovei ir gyvybei gresia pavojus, tai ji gali persverti rūpinimąsi savąja gerove. Tokiu atveju žmogus, pasižymintis charakteriu, kuriam būdingas didžiausias gerumas ir kilniaširdiškumas, visą savo gerovę ir gyvenimą paaukos daugelio kitų žmonių gerovei: šitaip mirė Kodras, šitaip mirė Leonidas, Regulas, Decijus Musas, Arnoldas von Winkelriedas; taip miršta kiekvienas, kas savanoriškai ir sąmoningai pasirenka neišvengiamą mirtį savo artimųjų ir savo tėvynės labui. Ant tos pačios pakopos stovi ir visi tie, kurie noriai renkasi kančią ir mirtį, kad apgintų tai, kas tarnauja visos žmonijos gerovei ir jai teisėtai priklauso, t.y. visuotines, svarbias tiesas, kad ištaisytų didžius paklydimus: šitaip mirė Sokratas, šitaip mirė Jordanus Brunus [Giordano Bruno], šitaip kai kurie tiesos herojai mirė ant laužo, kurstyto šventikų rankomis.

O dėl anksčiau minėto paradokso, dabar aš turiu priminti, kad kančią anksčiau mes pripažinome esant viso gyvenimo esme, nuo jo neatskiriamą, ir kad mes matėme, kaip bet koks noras kyla iš poreikio, iš stokos ir kančios, ir kad todėl kiekvienas patenkinimas yra tik skausmo pašalinimas, o ne pozityvios laimės įgijimas; kad nors džiaugsmai meluoja troškimui, esą jie yra pozityvus gėris, iš tikrųjų turi negatyvią prigimtį ir yra tik negerovės pabaiga. Todėl visa, ką gerumas, meilė ir kilniaširdiškumas duoda kitiems, visada yra tik jų kančių palengvinimas; vadinasi, tai, kas gali juos paskatinti geriems poelgiams ir meilės darbams, visada yra tik iš savosios kančios betarpiškai suprastos ir jai prilygintos *svetimos kančios pažinimas.* O tai reiškia, kad gryna meilė (ἀγάπη, caritas) savo prigimtimi yra užuojauta; ir visai nesvarbu, ar toji kančia, kurią ji palengvina ir kuri apima kiekvieną nepatenkintą norą, yra didelė, ar maža. Todėl visiškai priešingai Kantui, kuris visą tikrąjį gėrį ir bet kokią dorybę sutinka pripažinti tik tada, kai jų šaltinis yra abstrakti

refleksija, t.y. pareigos ir kategorinio imperatyvo sąvoka, ir kuriam užuojautos jausmas yra silpnybė, o visai ne dorybė; taigi visiškai priešingai Kantui mes nėmaž nedvejodami tarsime: tikrajai dorybei grynoji sąvoka yra tokia pat bevaisė kaip ir tikram menui; bet kokia tikra ir gryna meilė yra užuojauta, o bet kokia meilė, kuri nėra užuojauta, yra savimeilė. Savimeilė yra ἔρως, o užuojauta yra ἀγάπη. Jų mišinių pasitaiko dažnai. Netgi tikra draugystė visada yra savimeilės ir užuojautos mišinys: savimeilė remiasi malonumu, patiriamu, kai draugas yra šalia, o jo individualybė atitinka mūsiškę, ir toji savimeilė beveik visada vyrauja. O užuojauta pasireiškia nuoširdžiu dalyvavimu draugo džiaugsme bei varge ir nesavanaudiškomis aukomis jo labui. Net Spinoza sako: „Benevolentia nihil aliud est quam cupiditas ex commiseratione orta" [Geranoriškumas yra ne kas kita, kaip iš užuojautos gimęs geismas][32] (*Ethica*, lib. 3, prop. 27, cor. 3, schol.). Kaip mūsiškio paradoksalaus teiginio patvirtinimą, galima pateikti pastabą, kad kalbos, kuria byloja gryna meilė ir jos glamonės, tonas ir žodžiai, visiškai sutampa su užuojautai reikšti būdingu tonu. Tarp kitko atkreipkime dėmesį, kad italų kalboje užuojautą ir grynąją meilę išreiškia tas pats žodis: pietâ.

Čia dar tiktų apsvarstyti vieną iš nuostabiausių žmogaus prigimties bruožų – *verksmą*, kuris, kaip ir juokas, priskirtinas reiškiniams, žmogų skiriantiems nuo gyvulių. Verksmas jokiu būdu nėra tiesioginė skausmo išraiška: juk labai nedaug skausmų sukelia verksmą. Mano galva, niekada neverkiama dėl tiesiogiai jaučiamo skausmo; visada verkiama tik dėl to, kad skausmas reflektuojamas. Nuo juntamo skausmo, net jei jis yra kūniškas, pereinama prie paprasčiausio to skausmo vaizdinio, ir tada mūsų būsena atrodo esanti tokia apgailėtina, kad mumyse atsiranda tvirtas ir nuoširdus įsitikinimas, jog jeigu kentėtų kitas, mes jam padėtume iš

užuojautos ir meilės; bet dabar patys esame savo nuoširdžios užuojautos objektas: nuoširdžiai nusiteikę padėti, patys esame reikalingi pagalbos ir jaučiame, kad patiriame didesnį skausmą, nei galėtume matyti patiriant kitą; ir ši keista, paini nuotaika, kur betarpiškai jaučiama kančia tik dvejopu aplinkiniu keliu vėl tampa percepcijos objektu, svetimo skausmo pavidalu, ir todėl sukelia mūsų užuojautą, o po to staiga vėl suvokiama kaip priklausanti tiesiogiai mums patiems – šiai nuotaikai palengvinti prigimtis sukelia keistą kūno traukulį. Taigi *verksmas yra užuojauta sau pačiam* arba užuojauta, sugrąžinta į savo išeities tašką. Todėl ją sąlygoja sugebėjimas mylėti bei užjausti ir vaizduotė. Todėl nei kietaširdžiai, nei vaizduotės stokojantys žmonės nelinkę verkti. O verksmas visada traktuojamas net kaip tam tikro charakterio gerumo ženklas. Jis nuginkluoja pyktį, kadangi žmogus jaučia, kad tas, kuris dar gali verkti, būtinai turi būti linkęs į meilę, t.y. į užuojautą kitiems, nes užuojauta, kaip tik ką parodyta, įsismelkia į nuotaiką, sukeliančią verksmą.

Pateiktą aiškinimą visiškai atitinka tai, kaip Petrarca, naiviai ir teisingai išreikšdamas savo jausmą, aprašo, kaip ištrykšta jo ašaros:

I'vo pensando: e nel pensar m'assale
Una pietà si forte di me stesso,
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch'i' non soleva.

[Kai vaikštau susimąstęs, mane apima
Tokia stipri užuojauta sau pačiam,
Kad dažnai negaliu neraudoti,
O tai man apskritai nebūdinga.

canzone 21]

Tai, kas pasakyta, patvirtina faktas, kad vaikai, patyrę kokį nors skausmą, dažniausiai verkia tada, kai jų gailimasi, – vadinasi, jie verkia ne dėl skausmo, o dėl jo vaizdinio. Kai verkti mus skatina ne sava, o svetima kančia, tai vyksta todėl, kad mes gyvai įsivaizduojame esą kenčiančiojo vietoje arba jo likime atpažįstame visos žmonijos dalią, – vadinasi, pirmiausia savo pačių dalią, todėl, nors ir tolimu aplinkiniu keliu, sugrįžtame prie mūsų pačių ir vėlgi verkiame dėl savęs, patiriame užuojautą sau patiems. Atrodo, kad tokia yra pagrindinė priežastis, sukelianti visuotinį, vadinasi, natūralų, verksmą mirties akivaizdoje. Ne savo prarastį apverkia gedintysis: tokių egoistinių ašarų jis gėdytųsi; tuo tarpu jis kartais gėdijasi dėl to, kad neverkia. Pirmiausia, žinoma, jis apraudа mirusiojo lemtį; bet juk jis verkia ir tada, kai velioniui mirtis buvo trokštamas išsigelbėjimas nuo ilgų, sunkių ir nepagydomų kančių. Vadinasi, dažniausiai jį apima užuojauta visai žmonijai, pasmerktai baigtinumui, dėl kurio kiekvienas veržlus, o dažnai ir vaisingas gyvenimas turi užgesti ir virsti niekuo. Tačiau šioje bendroje žmonijos dalioje jis visų pirma regi savąją dalią, ir juo aiškiau, juo velionis jam buvo artimesnis, todėl aiškiausiai tada, kai velionis yra jo tėvas. Net jei senatvė ir negalios tėvo gyvenimą pavertė kankyne ir dėl savo bejėgiškumo jis buvo sunki našta sūnui, vis dėlto jis karštai apraudа tėvo mirtį: dėl nurodytosios priežasties.*

§ 68

Po šio nukrypimo, parodančio grynos meilės ir užuojautos tapatumą ir tai, kad užuojautos atsigręžimo į savąjį individą

* Apie tai žr. antro tomo 47 sk. Gal ir nebūtina priminti, kad visas etikos apmatas, pateiktas §§ 61–67, išsamiau ir plačiau išdėstytas mano *Konkursiniame traktate apie moralės pagrindą.*

simptomas yra verksmo fenomenas, aš vėl sugrįžtu prie mūsų samprotavimo gijos, etinės elgesio prasmės, kad parodyčiau, kaip iš to paties šaltinio kyla bet koks gerumas, meilė, dorybė ir kilniaširdiškumas, o galiausiai ir tai, ką aš vadinu valios gyventi neigimu.

Kaip anksčiau matėme, kad neapykanta ir piktumas sąlygoti egoizmo, o jį sukelia pažinimas, įpainiotas į principium individuationis, taip įsitikinome, kad teisingumo bei jo aukštesnių pakopų, meilės ir kilniaširdiškumo, šaltinis yra principii individuationis permanymas. Tik šis permanymas, pašalindamas skirtumą tarp savojo individo ir kitų individų, pagrindžia ir paaiškina tobulą nusiteikimą būti geram, virstantį nesavanaudiškiausia meile ir kilniaširdiškiausiu aukojimusi kitų labui.

O kai šis principii individuationis permanymas, šis betarpiškas valios tapatumo visuose jos reiškiniuose pažinimas pasiekia didelį aiškumo laipsnį, jis tuojau pat dar labiau paveikia valią. Būtent: kai kokio nors žmogaus žvilgsniui Majos skraistė, principium individuations, tapo tokia perregima, kad tas žmogus jau nebemato egoizmo nulemto skirtumo tarp savo asmens ir kito, o kitų individų kančia jį jaudina ne mažiau negu savoji, ir todėl jis ne tik nuoširdžiausiai linkęs padėti kitiems, bet netgi pasirengęs paaukoti savo individualumą, kad šitaip išgelbėtų keletą kitų individų, – tada jau savaime suprantama, kad šitoks žmogus, visose būtybėse atpažįstantis savo giliausiąjį ir tikrąjį Aš, ir begalines visų gyvų būtybių kančias turi suvokti kaip savas ir persiimti viso pasaulio skausmu. Jam jau nebesvetima jokia kančia. Visi kitų skausmai, kuriuos jis mato ir taip retai gali palengvinti, visos kančios, apie kurias jis sužino netiesiogiai, – ir netgi tos, kurias jis laiko tik galimomis, – veikia jo dvasią kaip jo paties kančios. Jis

jau galvoja ne apie savo asmens permainingą laimę ir širdgėlą, kaip tai daro žmogus, dar persiėmęs egoizmu; priešingai, visa jam vienodai artima, nes jis permano principium individuationis. Jis pažįsta visumą, pagauna jos esmę ir mato, kad ji pavaldi nuolatiniam nyksmui, niekingam siekiui, vidiniam vaidui ir nuolatinei kančiai. Kad ir kur jis pažvelgtų, jis mato kenčiančią žmoniją, kenčiančius gyvūnus ir nykstantį pasaulį. Ir visa tai dabar jam yra taip arti, kaip egoistui – tik jo paties asmuo. Kaipgi jis, turėdamas tokią pasaulėjautą, galėtų vis dėlto teigti šį gyvenimą nuolatiniais valios aktais ir šitaip vis labiau prie jo prisirišti, vis tvirčiau spausti jį prie savęs? Tas, kuris vis dar pavaldus principio individuationis ir egoizmui, pažįsta tik pavienius daiktus ir jų santykį su jo asmeniu, ir todėl jie tampa nuolat atsinaujinančiais jo valiojimo motyvais; tuo tarpu tos aptartos visumos, daiktų savaime esmės pažinimas, priešingai, tampa bet kokio valiojimo *kvietyvu*. Valia nusisuka nuo gyvenimo; dabar ji baisisi jo malonumais, kuriuose mato gyvenimo teigimą. Žmogus pasiekia savanoriško išsižadėjimo, rezignacijos, tikro atsipalaidavimo ir visiško bevališkumo būseną. Jeigu ir į mus, kitus žmones, dar apgaubtus Majos skraistės, kartais, kai mus prislegia sunkios kančios arba gyvas svetimų kančių suvokimas, irgi įsismelkia gyvenimo niekybės ir kartėlio jausmas, ir mes patiriame norą visiškai ir visiems laikams ryžtingai išsižadėti geidulių, išrauti jų geluonį, užverti duris bet kokiai kančiai, apsivalyti ir pasišvęsti, tai netrukus mus vėl supančioja reiškinio iliuzija ir jo motyvai vėl išjudina mūsų valią, ir mes negalime išsilaisvinti. Vilties gundymai, dabarties trauka, malonumų saldybė, gerovė, tenkanti mūsų asmeniui kenčiančio pasaulio vargų apsuptyje, atsitiktinumo ir paklydimų viešpatijoje, traukia mus atgal, prie šio pasaulio, ir vėl uždeda mums grandines. Todėl

Jėzus ir sako: „Lengviau inkaro lynui išlįsti pro adatos ausį, negu turtuoliui patekti į Dievo karalystę*".

Jeigu žmogaus gyvenimą palygintume su apskritimo pavidalo keliu, nubertu žėrinčiomis anglimis, kuriame tik vietomis esama vėsių atkarpų, keliu, kurį mes neišvengiamai turime apibėgti, tada bus aišku, kad žmogų, apimtą iliuzinės svajonės, paguodžia vėsi vieta, kur jis yra kaip tik dabar ar ją regi netoliese; ir jis vėl bėga šituo keliu. O tas, kuris, permanydamas principium individuationis, pažįsta daiktų savaime esmę, o kartu ir visumą, jau nebetiki tokia paguoda: jis jaučiasi esąs iškart visose kelio vietose ir palieka jį. Jo valia pasikeičia; ji nebeteigia savosios, reiškinyje atsispindinčios esmės, bet neigia ją. Fenomenas, per kurį tai pasireiškia, yra perėjimas nuo dorybės prie *askezės*. Žmogui jau nebepakanka mylėti savo artimą kaip patį save ir daryti jam tiek pat, kiek sau. Jame atsiranda pasišlykštėjimas tąja esme, kurios išraiška yra jo paties pasireiškimas; jam kelia šleikštulį valia gyventi, branduolys ir esmė pasaulio, kurį jis pripažino esant apgailėtiną. Todėl jis neigia kaip tik tą jame pasireiškiančią ir pačiu jo kūnu išreikštą esmę, savo veiksmais parodo savo pasireiškimo melagingumą ir meta jam atvirą iššūkį. Iš esmės būdamas ne kas kita, kaip valios reiškinys, jis nustoja ko nors norėti, vengia savo valia prie ko nors prisirišti, siekia išsiugdyti didžiausią abejingumą visiems daiktams. Jo kūnas, sveikas ir stiprus, genitalijomis išreiškia lytinį potraukį, bet toks žmogus neigia valią ir nepaklūsta kūnui: jis jokiomis aplinkybėmis nenori patenkinti lytinio potraukio. Savanoriška, visiška skaistybė yra pirmasis žingsnis į askezę arba valios gyventi neigimą. Šitaip asketizmas paneigia individualaus gyvenimo ribas peržengiantį valios teigimą ir tuo parodo, kad kartu su šio kūno

* [Mt 19, 24. Schopenhaueris remiasi konjektūra κάμιλος (vok. Ankertau, inkaro lynas) vietoje κάμηλος (Kamel, kupranugaris).]

gyvenimu sunaikinama ir valia, kurios pasireiškimas ir yra tas gyvenimas. Gamta, visada teisinga ir naivi, sako, kad jeigu tokia maksima taptų visuotinė, žmonių giminė išmirtų. O po to, kas antrojoje knygoje pasakyta apie visų valios reiškinių ryšį, aš manau, galima tarti, kad kartu su aukščiausiu valios pasireiškimu turėtų išnykti ir silpnesnis jos atspindys, gyvūnų pasaulis: taip grynoje šviesoje išnyksta pusšešėliai. Visiškai pašalinus pažinimą, ir likęs pasaulis savaime nunyktų, nes objekto nesama be subjekto. Su tuo aš norėčiau susieti net vieną vietą iš Vedų, kur sakoma: „Kaip alkani vaikai šiame pasaulyje glaudžiasi prie motinos, taip visos būtybės nekantriai laukia šventosios aukos" [Nelyginant alkani vaikai, sėdintys aplink motiną, visos būtybės sėdi aplink ugnies auką (Agnihotram)] (*Asiatic researches*, Bd. 8; Colebrooke, *On the Vedas;* ištrauka iš *Sama-Veda* yra ir Colebrooke'o *Miscellaneous essays*, Bd. 1, S. 88). Auka reiškia rezignaciją apskritai, ir likusi gamta savo išganymo turi laukti iš žmogaus, kuris kartu yra ir šventikas, ir auka. Verta paminėti ir tą nepaprastai įstabią aplinkybę, kad tą pačią mintį išreiškė nuostabus ir nepaprastai gilus autorius Angelas Silezietis, – dvieilyje, pavadintame „Žmogus viską atiduoda Dievui"; jis skamba šitaip:

Žmogau! Visa tave myli; aplink Tave spūstis:
Visa veržiasi prie Tavęs, kad pasiektų Dievą.

[Mensch! Alles liebet dich; um dich ist sehr Gedrange:
Es lauffet all's zu dir, daß es zu Gott gelange.
Cherubinischer Wandersmann, 1, 275]

Tačiau dar didesnis mistikas, meisteris Eckhartas, kurio nuostabūs kūriniai pagaliau tapo prieinami Franzo Pfeifferio leidimo (1857) dėka, išsitaria (S. 459) visiškai ta pačia čia skleidžiama prasme: „Aš patvirtinu tai Kristumi, kadangi

jis sako: O aš, kai būsiu pakeltas nuo žemės, visus patrauksiu prie savęs (Jn 12, 32). Šitaip ir geras žmogus turi visus daiktus traukti prie Dievo, jų pirminio šaltinio. Mokytojai mums patvirtina, kad visi kūriniai sukurti dėl žmogaus. Tai įrodo visi kūriniai tuo, kad vienas kūrinys naudingas kitam: galvijams – žolė, žuviai – vanduo, paukščiui – oras, žvėriui – miškas. Šitaip visi kūriniai naudingi geram žmogui: vieną kūrinį kitame geras žmogus neša Dievui" [6 traktatas]. Tuo jis nori pasakyti: už tai, kad žmogus savyje ir kartu su savimi išperka ir gyvūnus, jis naudojasi jais šiame gyvenime. Man atrodo, kad šitokia prasme reikia interpretuoti sunkią pastraipą Biblijoje, Rom 8, 21–24.

Ir budizme nestinga posakių, išreiškiančių šį dalyką; pavyzdžiui, kai Buda, dar kaip Bodisatva, liepia paskutinį kartą pabalnoti žirgą, kad pabėgtų iš tėvo rezidencijos į dykumą, jis kreipiasi į žirgą tokiomis eilėmis: „Jau ilgai tu esi gyvenime ir mirtyje; bet dabar jau nebenešiosi ir nebevilksi. Dar tik šį sykį, o Kantakana, išnešk mane iš čia, ir kai tik aš įvykdysiu įstatymą (tapsiu Buda), aš tavęs neužmiršiu" (*Foe Koue Ki*, traduit par Abel Rémusat, p.233).

Be to, asketizmas reiškiasi savanorišku ir sąmoningu skurdu, atsirandančiu ne tik per accidens, išdalinus turtą, kad būtų palengvintos kitų kančios; šiuo atveju skurdas yra tikslas savaime ir turi tarnauti nuolatiniam valios marinimui, kad norų tenkinimas ir gyvenimo saldybė vėl nesužadintų valios, kuriai savimonė jaučia pasišlykštėjimą. Šį tašką pasiekęs žmogus, kaip gyvas kūnas ir konkretus valios pasireiškimas, vis dar jaučia polinkį visokiausiam valiojimui; bet jis sąmoningai užgniaužia jį, priversdamas save nedaryti nieko tokio, ko jam norėtųsi, o priešingai, daryti visa tai, ko jam nesinori, net jeigu tai ir neturėtų jokios kitos prasmės, išskyrus valios marinimą. Kadangi jis pats paneigia jo asmenyje besireiškiančią valią, tai jis

nesipriešins, jei kitas imsis to paties, t.y. elgsis su juo neteisėtai: todėl jam priimtina bet kokia kančia, sukeliama išorinių aplinkybių, atsitiktinumo ar kitų žmonių piktumo, jam priimtinas bet koks praradimas, bet kokia negarbė, bet koks įžeidimas: visa tai jis priima džiaugsmingai, kaip progą įsitikinti, kad jis jau nebeteigia valios, o mielai stoja valios reiškinio, sudarančio jo paties asmenį, priešų pusėn. Todėl jis su neišsenkančia kantrybe ir nuolankumu pakelia negarbę ir kančią, nesididžiuodamas už bloga moka geru ir neleidžia, kad jame kada nors vėl įsižiebtų pykčio ar geidulio liepsna. Įkandin pačios valios jis marina jos regimąjį pasireiškimą, jos objektiškumą, kūną: jis šykščiai jį maitina, kad jo vešlus klestėjimas ir sužydėjimas iš naujo neatgaivintų ir stipriau nesužadintų valios, kurios išraiška ir atspindys yra tas kūnas. Todėl jis pasninkauja, net imasi marinti ir kankinti save, kad, nuolat stokodamas ir kentėdamas, vis labiau palaužtų ir numarintų valią, kurią jis laiko tiek savo, tiek pasaulio kankinančios egzistencijos šaltiniu ir kuria jis šlykštisi. O kai pagaliau ateina mirtis, suardanti šį pasireiškimą valios, kurios esmė per laisvą savineigą tame individe mirė jau seniai (išskyrus nežymų likutį, pasireiškusį kūno gyvastimi), tą mirtį jis pasitinka su didžiausiu džiaugsmu kaip trokštamą išganymą. Kartu su ja dabar (skirtingai nuo kitų) pasibaigia ne tik reiškinys; ne, dabar sunaikinama pati esmė, kuri vos vos egzistavo tik reiškinyje ir tik jo dėka*; dabar nutraukiamas ir šitas paskutinis silpnas saitas. Tam, kuris šitaip pasibaigia, kartu baigiasi ir pasaulis.

* Ši mintis gražiu palyginimu išreikšta senoviniame sanskrito filosofijos veikale *Sankhya Karika:* „Vis dėlto siela kurį laiką lieka aprengta kūno drabužiais – šitaip indų žiedėjo ratas, anksčiau pastūmėtas, vis dar sukasi ir po to, kai indas nužiestas. Tik kai nuskaidrėjusi siela atsiskiria nuo kūno ir jai išnyksta gamta, ji pasiekia visišką išganymą" (Colebrooke, *On the Philosophy of Hindus* [in:] *Miscellaneous Essays,* Bd. 1, S. 259). Tas pat ir *Sankhya Karika,* by Horace Wilson, § 67, S. 184.

Ir visa tai, ką aš čia pavaizdavau silpna kalba ir tik bendrais bruožais, visai nėra susigalvota filosofinė pasaka, atsiradusi tik šiandien; ne, toks buvo pavydėtinas daugybės šventųjų ir gražios sielos krikščionių gyvenimas, taip gyveno dar daugiau indų ir budistų, taip pat ir kitų tikybų išpažintojų. Kad ir kaip skyrėsi dogmos, įsispaudusios tokių žmonių protuose, vidinis, betarpiškas, intuityvus pažinimas, vien tik iš kurio gali kilti bet kokia dorybė ir šventumas, visiškai vienodai pasireiškė visų jų gyvenimo būdu. Juk ir čia pasirodo visam mūsų apmąstymui toks svarbus ir visur pasireiškiantis – nors iki šiol beveik nepastebėtas – didelis skirtumas tarp intuityviojo ir abstraktaus pažinimo. Vieną nuo kito skiria gili praraja, per kurią, pasaulio esmės pažinimo atžvilgiu, nutiesia tiltą tik filosofija. Intuityviai, ar in concreto, iš tikrųjų kiekvienas žmogus pagauna visas filosofines tiesas; bet jas išversti į abstraktų žinojimą, į refleksiją yra filosofo misija, ir niekuo kitu jis neturi ir negali užsiimti.

Taigi galbūt čia pirmąkart abstrakčiai ir be jokios mitologijos vidinė šventumo, savineigos, savanaudiškumo numarinimo, asketizmo esmė išreikšta kaip *valios gyventi neigimas*, įvykstantis po to, kai pilnatviškas savosios esmės pažinimas valiai tampa bet kokio valiojimo kvietyvu. O tiesiogiai visa tai pažino ir savo elgsena išreiškė visi šventieji ir asketai, turėję vienodą vidinį pažinimą, bet šnekėję visai skirtingomis kalbomis, orientuodamiesi į tas dogmas, kurias jie kartą suvokė savo protu ir dėl kurių indų šventasis, krikščionių ar lamaistų šventasis turi duoti visiškai skirtingą ataskaitą apie savo poelgius, bet pačiam dalykui tai nesvarbu. Šventasis gali būti persiėmęs absurdiškiausiais prietarais arba priešingai, jis gali būti filosofas: tai nesvarbu. Tik jo poelgiai liudija jo šventumą, nes moraliniu požiūriu jie kyla ne iš abstraktaus, o iš intuityviai pagauto, betarpiško pasaulio ir jo esmės pažinimo, ir tik norėdamas patenkinti savąjį

protą tą esmę jis aiškina, remdamasis kokia nors dogma. Todėl nei šventajam nereikia būti filosofu, nei filosofui būti šventuoju, kaip nereikia, kad labai gražus žmogus būtų didis skulptorius ar kad didis skulptorius būtų gražuolis. Apskritai neprotinga reikalauti iš moralisto, kad jis neskelbtų kitų dorybių, išskyrus tas, kuriomis pasižymi pats. Abstrakčiai, bendrai ir aiškiai pakartoti sąvokomis visą pasaulio esmę ir kaip reflektuotą kopiją pateikti ją protui tvariomis ir visada tarnauti pasirengusiomis sąvokomis – tai, o ne kas nors kita, yra filosofija. Priminsiu pirmojoje knygoje pateiktą citatą iš Bacono Verulamiečio raštų /plg. § 15/.

Tačiau būtent toks abstraktus ir bendras, o todėl ir šaltas yra mano anksčiau nupieštas valios gyventi neigimo, gražios sielos gyvenimo, rezignavusio, savanoriškai atgailaujančio šventojo paveikslas. Kadangi pažinimas, iš kurio kyla valios neigimas, yra intuityvus, o ne abstraktus, tai geriausiai jis išreiškiamas ne abstrakčiomis sąvokomis, o vien tik poelgiais ir gyvenimo būdu. Todėl, kad geriau suprastume tai, ką filosofiškai mes nusakome kaip valios gyventi neigimą, turime susipažinti su pavyzdžiais iš patyrimo ir tikrovės. Žinoma, kasdieniame patyrime mes jų nerasime: „nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt" [juk visa, kas puiku, yra ir sunku, ir reta], sako Spinoza [*Ethica*, 5, prop. 42, schol.]. Todėl jeigu mums netenka ypač palankus likimas būti tokių žmonių amžininkais ir liudininkais, reikia tenkintis jų biografijomis. Kaip matyti iš to, ką mes žinome iš vertimų, indų literatūroje esama labai daug šventųjų, asketų, vadinamųjų samanų, sanjasių ir t.t. gyvenimo aprašymų. Netgi žymioji (nors ir ne visais atžvilgiais verta pagyrimo) *Mythologie des Indous par M-me de Polier* pateikia daug puikių tokios rūšies pavyzdžių (ypač antro tomo 13 skyriuje). Ir tarp krikščionių nestokojama pavyzdžių, iliustruojančių tai, ką turime mintyje. Perskaitykime dažniausiai prastai parašytas

biografijas tų asmenų, kurie buvo vadinami tai šventosiomis sielomis, tai pietistais, tai kvietistais, tai pamaldžiaisiais svajotojais ir t.t. Tokių biografijų rinkiniai buvo sudarinėjami įvairiu metu, pvz., Tersteegeno *Šventųjų sielų gyvenimo aprašymas [Lebensbeschreibung heiliger Seelen]*, Reitzo *Atgimusiųjų istorija [Geschichte der Wiedergebornen]*. Mūsų dienomis pasirodė Kanne'o rinkinys*, kur šalia daugelio prastų dalykų esama ir kai ko gero, ypač *Beatos Sturmin gyvenimas [Leben der Beata Sturmin]*. Šiuo požiūriu ypač reikšmingas Pranciškaus Asyžiečio, to tikrojo asketizmo įasmeninimo ir visų elgetaujančių vienuolių prototipo, gyvenimas. Šis gyvenimas, aprašytas jo jaunesniojo amžininko, o kartu žymaus scholasto Šv. Bonaventūros, neseniai vėl išleistas: *Vita [seraphici P.] S.Francisci a S.Bonaventura concinnata [Šv.Pranciškaus gyvenimas, aprašytas Šv. Bonaventūros*](Soest, 1847); o neseniai prieš tai Prancūzijoje pasirodė rūpestinga, išsami ir visais šaltiniais besiremianti jo biografija *Histoire de Saint François d'Assise, par Chavin de Malan [Šventojo Pranciškaus Asyžiečio istorija]* [2 leidimas] (1845). Kaip rytietišką šių bažnytinių kūrinių paralelę mes turime nepaprastai vertingą Spence'o Hardy knygą *Eastern Monachism, an Account ... of the Order of Mendicants Founded by Gotama Buddha [Rytų vienuoliai: elgetaujančių vienuolių ordino, įsteigto Gautamos Budos, aprašymas]* (1850). Ji mums atveria tą patį reiškinį, tačiau apvilktą kitais drabužiais. Tai mums parodo, kaip nesvarbu, ar jis kyla iš teistinės, ar ateistinės religijos. Bet kaip ypatingą, nepaprastai ryškų pavyzdį ir faktišką mano išdėstytų minčių iliustraciją aš ypač galiu rekomenduoti ponios Guyon autobiografiją. Susipažinti su šia gražia ir didinga siela, kurią aš visada prisimenu su pagarba, atiduoti tai, kas pridera

* [*Leben und aus dem Leben merkwürdiger und erweckter Christen aus der protestantischen Kirche,* 2 Teile, 1816/17.]

jos kilniam nusiteikimui, kartu darant nuolaidas jos proto prietarams, bet kuriam geram žmogui turi būti tiek pat džiaugsminga, kiek minėtoji knyga bus nepalankiai vertinama lėkšto mąstymo žmonių, t.y. daugumos, nes visur ir neišvengiamai kiekvienas žmogus gali vertinti tik tai, kas jam kažkiek giminiška ir į ką jis bent jau šiek tiek linkęs. Tai galioja ir intelektualinei, ir etinei sričiai. Tam tikru požiūriu tinkamas pavyzdys yra net žymi prancūziška Spinozos biografija, jei kaip jos raktu pasinaudosime puikiu įvadu į labai nevykusį traktatą *De emendatione intellectus [Apie intelekto tobulinimą]*. Tuo pat metu šią pastraipą aš galiu rekomenduoti kaip pačią veiksmingiausią iš man žinomų priemonių aistrų audrai nuraminti. Pagaliau pats didysis Goethe, kad ir koks graikas jis būtų, nelaikė jam nederančiu dalyku šią gražiausią žmonijos pusę parodyti skaidriame poezijos veidrodyje. *Gražios sielos išpažintyje [Bekentnissen einer schönen Seele]* jis pavaizdavo idealizuotą panelės Klettenberg gyvenimą, o vėliau savo autobiografijoje pateikė apie jį ir istorinių žinių. Be to, jis net du kartus mums papasakojo šventojo Pilypo Neri gyvenimą.

Žinoma, pasaulinė istorija visada nutylėdavo ir turėjo nutylėti tokius asmenis, kurių gyvenimas yra geriausia ir vienintelė tinkama šio svarbaus mūsiškio tyrinėjimo taško iliustracija. Juk pasaulinės istorijos medžiaga visai kita, netgi priešinga, būtent – ne valios gyventi neigimas ir įveika, o priešingai, jos teigimas ir pasireiškimas nesuskaičiuojamuose individuose, kuriuose aukščiausią objektyvacijos viršūnę pasiekusios valios susidvejinimas pasirodo visiškai aiškiai, ir mes matome, kaip koks pavienis asmuo ima viešpatauti savo proto dėka, regime masiškumu grįstą minios viešpatavimą, atsitiktinumo, įgavusio likimo pavidalą, galybę, visų siekių tuštybę ir niekingumą. Tačiau mes, dabar nesekdami įkandin laike išsiskleidžiančių įvykių gijos, o kaip filosofai stengdamiesi suvokti etinę poelgių prasmę

ir traktuodami ją kaip vienintelį viso to, kas mums reikšminga ir svarbu, mastelį, neišsigąsime to, kad nuolatos persveria lėkštumas ir banalybė, ir pripažinsime, kad pats didingiausias, pats reikšmingiausias ir svarbiausias reiškinys, kokį tik gali parodyti pasaulis, yra ne pasaulio užkariautojas, o pasaulio įveikėjas, t.y. ne kas kita, kaip tylus ir nepastebimas gyvenimas žmogaus, įsismelkusio į tokį pažinimą, kurio dėka jis įveikia ir paneigia viską persmelkiančią, visame kame išsiskleidžiančią veržlią valią gyventi; jos laisvė pasirodo tik čia, tik jame, jo poelgius padarydama visiška įprastinių poelgių priešingybe. Vadinasi, šiuo požiūriu biografijos šventų, savęs atsižadėjusių žmonių, kad ir kaip prastai jos dažniausiai būtų parašytos, kad ir kaip jos būtų persipynusios su prietarais ir nesąmonėmis, vis dėlto dėl reikšmingo turinio filosofui yra nepalyginamai svarbesnės ir labiau pamokančios negu Plutarchas ar Livijus.

Kad geriau ir giliau suprastume tai, ką mūsų abstrakčiame ir bendro pobūdžio dėstyme pavadinome valios gyventi neigimu, būtų labai naudinga įsigilinti į dorovinius pamokymus, nukreiptus į šį dalyką ir pateiktus žmonių, persmelktų atitinkamos dvasios. Kartu bus galima matyti, koks senas yra mūsų požiūris, nepaisant jo grynai filosofinės išraiškos naujumo. Mums artimiausia krikščionybė, kurios etika visiškai persmelkta šia dvasia ir veda ne tik ant aukščiausių meilės žmogui pakopų, bet ir prie išsižadėjimo. Nors šioji krikščionybės ypatybė, kaip gemalas, labai aiškiai pasirodo jau apaštalų raštuose, bet tik vėliau ji buvo visiškai išplėtota ir išreikšta explicite. Apaštalų raštuose mes randame tokius priesakus: artimo meilę, prilyginamą meilei sau pačiam, geradarystę, atsimokėjimą už blogį meile ir gerumu, kantrybę, nuolankumą, visokeriopų įžeidimų pakėlimą nesipriešinant, nuosaikumą valgant, padedantį tramdyti geidulius, ir (tam, kas įstengia) visišką kūniškosios meilės atsisakymą. Jau čia mes matome pirmąsias asketizmo pa-

kopas: pastarieji žodžiai reiškia kaip tik tą patį, kas Evangelijose vadinama „atsižadėti savęs" ir „nešti savo kryžių" (Mt 16, 24 – 25; Mk 8, 34 – 35; Lk 9, 23 – 24; 14, 26 – 27 – 33). Toji kryptis netrukus pradėjo vis labiau plėtotis ir sukūrė atgailaujančiuosius, atsiskyrėlius ir vienuoliją – reiškinį, kurio šaltinis pats savaime buvo tyras ir šventas, bet kaip tik todėl visai nepakeliamas didžiajai žmonių daugumai. Štai kodėl vėliau jis galėjo išsigimti į veidmainystę ir bjaurastį, nes „abusus optimi pessimus" [piktnaudžiavimas tuo, kas geriausia, yra visų blogiausias]. Vėliau, krikščionybei vystantis, tas asketizmo daigas visiškai išsiskleidė ir pražydo krikščionybės šventųjų ir mistikų raštuose. Kartu su gryniausia meile jie skelbia ir visišką rezignaciją, savanorišką ir besąlygišką skurdą, tikrąją ramybę, visišką abejingumą pasaulietiniams dalykams, savosios valios marinimą ir atgimimą Dievuje, visišką savojo asmens užmarštį ir nugrimzdimą į Dievo žiūrą. Visa tai puikiai išdėstyta Fénélono *Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure [Šventų žmonių vidinio gyvenimo maksimų išdėstymas]*. Tačiau ši krikščionybės raidos dvasia niekur neišreikšta taip tobulai ir galingai, kaip vokiečių mistikų raštuose, t.y. Meisterio Eckharto pamoksluose ir pelnytai garsioje knygoje *Theologia Germanica [Vokiečių teologija]*, apie kurią Liuteris jo parašytoje šios knygos pratarmėje sako, kad nė iš vienos knygos – išskyrus Bibliją ir Augustino raštus – apie Dievą, Kristų ir žmogų jis neišmoko tiek daug, kiek iš šitos. (Vis dėlto tik 1851 metais mes gavome pirmąjį tikrą ir neiškreiptą jos tekstą – tai *Pfeifferio* leidimas, pasirodęs Štutharte.) Joje pateikti priesakai ir pamokymai yra tobuliausias, giliausiu vidiniu įsitikinimu persmelktas aprašymas to, ką aš apibūdinau kaip valios gyventi neigimą. Vadinasi, ten derėtų susipažinti su juo geriau, prieš jo atsisakant su judaistiniu – protestantišku pasipūtimu. Tokia pat nuostabia dvasia parašyta (nors savo verte neprilygstanti anam veikalui) Taulerio

Nachfolgung des armen Lebens [Jesu] Christi [Sekimas vargingu Kristaus gyvenimu], kartu su jo *Medulla animae [arba apie dorybės tobulumą]**. Mano požiūriu šitų tikrųjų krikščionybės mistikų mokymai su Naujojo testamento mokymais santykiauja taip, kaip spiritas su vynu. Arba: tai, kas Naujajame testamente regima tarsi pro šydą ar miglą, mistikų kūriniuose pasirodo be apdangalo, visai aiškiai ir skaidriai. Pagaliau į Naująjį Testamentą galima žiūrėti kaip į pirmąjį, o į mistikus, kaip į antrąjį sakramentą – σμικρὰ καὶ μεγάλα μυστήρια [mažąją ir didžiąją misterijas].

Tačiau tai, ką mes pavadinome valios gyventi neigimu, labiau išvystyta, įvairiau išreikšta ir gyviau pavaizduota, negu tai galėjo būti krikščionių bažnyčioje ir Vakarų pasaulyje, mes randame seniausiuose sanskrito kalbos paminkluose. Tai, kad šitas svarbus etinis požiūris į gyvenimą čia galėjo išsivystyti labiau ir būti geriau išreikštas, galbūt labiausiai nulemta to, kad jis čia nebuvo sukaustytas jam visiškai svetimo pradmens, kokia krikščionybėje yra judėjų tikyba, prie kurios kilnus krikščionių religijos pradininkas iš dalies sąmoningai, o iš dalies galbūt nesąmoningai turėjo prisitaikyti. Todėl krikščionybė yra sudaryta iš dviejų labai skirtingų elementų, iš kurių grynai etinį elementą aš pavadinčiau labiausiai ar net išskirtinai krikščionišku ir jį atskirčiau nuo judaistinio dogmatizmo, jau egzistavusio anksčiau. Jeigu dažnai, ypač mūsų laikais, būgštaujama, kad puiki ir išganinga Kristaus religija kada nors visiškai nesužlugtų, tai šį dalyką aš aiškinčiau tik tuo, kad ji sudaryta ne iš vieno paprasto, o iš dviejų pirmapradiškai skirtingų elementų, susijungusių tik dėl istorinių aplinkybių. Nevienodas šių elementų ryšys su artėjančia laiko dvasia, nevienoda jų reakcija į tą dvasią gali sukelti tų elementų išsiskaidymą, ir tokiu atveju krikščionybė turėtų žlugti, tačiau

* [Šie veikalai klaidingai priskirti Tauleriui.]

ir po to grynai etinė jos dalis vis dėlto turėtų likti sveika, nes ji yra nesugriaunama. Indų etikoje (kiek ji – kad ir kaip menkai mes būtume susipažinę su jų literatūra – mums pažįstama kaip visapusiškiausiai bei galingiausiai išreikšta Vedose, Puranuose, poezijos kūriniuose, mituose, legendose apie šventuosius, sentencijose ir gyvenimo taisyklėse*) randami tokie priesakai: artimo meilė, susijusi su visišku bet kokios savimeilės neigimu; meilė apskritai, neapsiribojanti vien tik žmonija, bet apimanti visa, kas gyva; geradarystė, kurios aukščiausias priesakas – išdalinti savo sunkų dienos uždarbį; beribis kantrumas visų skriaudikų atžvilgiu; atsimokėjimas geru už blogį, kad ir koks jis būtų didelis; savanoriškas ir džiaugsmingas pakantumas bet kokiai negarbei; susilaikymas nuo gyvulinės kilmės maisto; visiška skaistybė ir bet kokio gašlumo atsisakymas – tam, kuris siekia tikro šventumo; bet kokio turto, gimtųjų namų ir namiškių išsižadėjimas; visiška vienatvė, nugrimzdus į nebylią meditaciją; savanoriška atgaila, lėtas savęs kankinimas visiško valios numarinimo dėlei, galiausiai pasibaigiantis savanoriška mirtimi iš bado, stumiantis žmogų duotis suėdamam krokodilų arba nušokti nuo šventosios uolos Himalajuose, arba pasilaidoti gyvam, arba pulti po didžiulio vežimo, papuošto dievų atvaizdais, ratais, dainuojant, šokant ir šėlstant bajaderėms. Šių priesakų, kurie atsirado prieš keturis tūkstantmečius, laikomasi ir dabar, o kai kurie žmonės

* Žr., pvz., *Oupnekhat* studio Anquetil-Duperron, Bd. 2, Nr. 138, 144, 145, 146. – *Mythologie des Indous* par M-me de Polier, Bd. 2, Kap. 13, 14, 15, 16, 17. – *Asiatisches Magazin* von Klaproth, pirmame tome: „Apie Fo religiją"; ten pat *Bhaguat-Geeta [Bhagavad-Gita]* arba *Pokalbiai tarp Krišnos ir Ardšunos [Gespräche zwischen Krischna und Ardschuna]*; antrame tome: *Moha-Mudgava [Moha-Mudgara]*. Be to, *Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Manu,* from the Sanskrit by William Jones, vokiškas vertimas Hüttnerio (1797); ypač šeštasis ir dvyliktasis skyriai. Galiausiai daugelis vietų iš *Asiatic researches.* (Per paskutinius keturiasdešimt metų indų literatūra Europoje taip paplito, kad jei aš norėčiau dabar papildyti šią pastabą, pateiktą pirmame leidime, tam prireiktų keleto puslapių).

juos nuveda iki stulbinančių kraštutinumų, kad ir kaip daugeliu atžvilgiu būtų išsigimusi indų tauta.* Tai, ko buvo laikomasi tiek ilgai, tokios daugiamilijoninės tautos, nepaisant atnašaujamų aukų sunkumo, negali būti savavališkas pramanas, bet turi glūdėti žmonijos esmėje. Tačiau neįmanoma nesistebėti panašumu, pastebimu skaitant atgailautojo arba šventojo krikščionio ir indo gyvenimo aprašymus. Esant tokioms iš pagrindų skirtingoms dogmoms, papročiams ir aplinkai, ir vieno, ir kito idealas bei vidaus pasaulis visai tas pats. Tas pat pasakytina ir apie jų priesakus: štai, pavyzdžiui, Tauleris kalba apie visišką skurdą, kurio reikia siekti ir kuris pasireiškia tuo, kad atsisakoma visko, iš kur galima būtų tikėtis kokios nors paguodos ar pasaulietinės gėrybės; akivaizdu, jog tai daroma dėl to, kad visi tie dalykai teikia valiai vis naują peną, tuo tarpu siekiama ją visiškai numarinti. Indišką atitikmenį randame Fo priesakuose sanjasiui, kuris turi visiškai apsieiti be pastogės ir nuosavybės, o galiausiai jam patariama dažnai negulėti po tuo pačiu medžiu, kad neatsirastų koks nors prieraišumas šiam medžiui. Krikščionybės mistikai ir Vedantos filosofijos mokytojai sutaria ir dėl to, kad žmogui, pasiekusiam tobulybę, nereikalingi jokie išoriniai darbai ir religinės apeigos. Toks sutapimas, turint galvoje tokias skirtingas epochas ir tautas, yra faktinis įrodymas, kad čia atsiskleidžia ne kokia nors keistenybė ar pakvaišimas, kaip labai norėtųsi lėkštiems optimistams, o tam tikra esminga ir tik dėl savo didingumo retai išryškėjanti žmogaus prigimties pusė.

Taigi aš nurodžiau šaltinius, iš kurių galima susipažinti su fenomenais, paimtais iš gyvenimo; per juos pasireiškia valios gyventi neigimas. Tam tikru mastu tai yra pats

* Jaggernaute (Jagan-natha), 1840 m. birželį vykusioje procesijoje vienuolika indų puolė po vežimo ratais ir iškart žuvo. (Žr. vieno Ostindijos žemvaldžio laišką, paskelbtą *Times,* 1840 gruodžio 30 d.)

svarbiausias viso mūsų apmąstymo taškas. Vis dėlto aš išdėsčiau jį tik bendrais bruožais, nes geriau kreiptis į tuos, kurie kalba, remdamiesi tiesioginiu patyrimu, negu be reikalo dar labiau plėsti šią knygą kartojant tai, kas jų pasakyta daug stipriau.

Tačiau aš dar norėčiau pridurti šį bei tą, siekdamas bendrais bruožais nužymėti tokių žmonių būseną. Anksčiau mes matėme, kad piktas žmogus dėl savojo valiojimo stiprumo patiria nuolatinę, sekinančią vidinę kančią ir galiausiai, kai visi valiojimo objektai išeikvoti, nuožmų savivalės troškulį jis numalšina, stebėdamas kitų kančias. Priešingai, tas, kuriame užsimezgė valios gyventi neigimas, persmelktas vidinio džiaugsmo ir tikros dangiškos ramybės, kad ir kokia skurdi, bedžiaugsmė, kupina visokių nepriteklių atrodytų jo būsena iš šalies. Tai ne audringas gyvenimo veržlumas, ne triumfuojantis džiaugsmas, kurio išankstinė ar išvadinė sąlyga yra stipri kančia, būdinga gyvenimu besimėgaujančiam žmogui; priešingai, tai nesudrumsčiama taika, gili ramybė, vidinė giedra; taigi būsena, į kurią mes negalime žvelgti be didžiulio ilgesio, kai tik ją išvystame arba įsivaizduojame, nes mes iškart pripažįstame, jog tokia būsena yra vienintelė teisinga ir be galo pranokstanti visa kita, ir visa, kas geriausia mūsų dvasioje, mus stumia prie jos didžiuoju šūkiu: sapere aude! [ryžkis būti protingas!; Horaz: *Epistulae,* 1, 2, 40]. Tada mes gerai jaučiame, kad kiekvienas išsipildęs noras, atkariautas iš pasaulio, vis dėlto tolygus išmaldai, kuri šiandien palaiko elgetos gyvenimą, kad rytoj jis vėl badautų. Priešingai, rezignacija panaši į paveldėtą ūkį: savininką ji visiems laikams išlaisvina nuo bet kokių rūpesčių.

Kaip prisimename iš trečiosios knygos, estetinį mėgavimąsi grožiu dideliu mastu sudaro tai, kad mes, patekdami į grynosios kontempliacijos būseną, akimirkai nusikratome bet kokio valiojimo, t.y. visokiausių norų ir rūpesčių, tarsi

išsivaduojame nuo savęs. Mes jau nebesame individas, pažįstantis savo nuolatinio valiojimo labui, ne pavienio daikto koreliatas, kuriam objektai tampa motyvais, o bevalis, amžinas pažinimo subjektas, idėjos koreliatas. Ir mes žinome, kad tos akimirkos, kai mes, išsivadavę iš nuožmaus valios veržlumo, tarsi pakylame virš sunkios žemiškos atmosferos, yra pačios palaimingiausios iš visų, kokias tik žinome. Iš to mes galime suvokti, koks palaimingas turi būti gyvenimas to žmogaus, kurio valia numaldyta ne akimirkai, kaip mėgaujantis grožiu, o visam laikui, ir netgi visai užgesusi, – iki pat tos paskutinės rusenančios žarijos, palaikančios kūną ir užgęstančios kartu su juo. Toks žmogus, po ilgų ir sunkių kovų su savo prigimtimi galiausiai pasiekęs visišką pergalę, dar egzistuoja tik kaip grynai pažįstanti būtybė, švarus pasaulio veidrodis. Jo jau niekas negali bauginti, niekas nebejaudina, nes visus tuos tūkstančius valiojimo gijų, rišančių mus prie pasaulio ir geidulių, baimės, pavydo, pykčio pavidalu traukiančių mus, nuolat kenčiančius, tai ten, tai šen, jis jau nutraukė. Ramiai ir šypsodamasis, jis žvelgia į šio pasaulio miražus, kurie kadaise galėjo jaudinti ir skaudinti jo sielą, bet kurie dabar jam tokie pat nesvarbūs, kaip ir šachmatų figūros pasibaigus žaidimui, kaip paryčiais nusimesti maskarado kostiumai, traukę ir neraminę mus karnavalo naktį. Gyvenimas ir jo pavidalai dabar plevena prieš jį kaip trumpalaikiai reginiai, kaip lengvi pusiau prabudusio žmogaus sapnai, pro kuriuos jau šviečiasi tikrovė ir kurie jau nebegali apgauti. Ir kaip tie sapnai, taip galų gale be prievartinio perėjimo išnyksta ir anie reginiai. Šie samprotavimai gali padėti mums suprasti, ką turi galvoje ponia *Guyon*, savo autobiografijos pabaigoje taip dažnai išsitardama: „Aš viskam abejinga; aš nieko *nebegaliu* norėti: dažnai aš nežinau, ar dar egzistuoju, ar ne". Kad parodyčiau, kaip numarinus valią kūno (kuris juk yra valios pasireiškimas ir todėl, ją sunaikinus, praranda bet kokią reikšmę) mirtis

jau nebegali sukelti kartėlio, o yra labai pageidaujama, tebus man leista pateikti pačiai šventajai atgailautojai priklausančius žodžius, nors jie ir nėra labai elegantiški: „Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même: parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la premiêre mort, ne goutera plus la seconde mort". [...Šlovės vidurdienis; diena, po kurios jau nebėra nakties; gyvenimas, daugiau nesibijantis mirties pačioje mirtyje: nes mirtis nugalėjo mirtį, ir tas, kuris patyrė pirmąją mirtį, jau nebepatirs antrosios mirties.] (*Vie de Madame de [la Mothe] Guyon,* Bd. 2, S. 13.)

Tačiau mes neturime manyti, kad pažinimo, tapusio kvietyvu, dėka kartą atsiradęs valios gyventi neigimas jau nebesvyruos, ir galima bus ramiai juo remtis, tarsi kokia įsigyta nuosavybe. Priešingai, jis turi būti nuolatine kova atkariaujamas vis iš naujo. Juk kūnas yra pati valia, tačiau objektiškumo pavidalu, arba kaip reiškinys pasaulyje kaip vaizdinyje. Todėl tol, kol gyvena kūnas, ir visa valia gyventi egzistuoja kaip galimybė, nuolat siekdama virsti tikrove ir vėl įsiliepsnoti visa savo kaitra. Todėl šventųjų žmonių gyvenime ta pavaizduotoji ramybė ir palaima yra tik žiedas, išaugantis iš nuolatinės valios įveikinėjimo, o dirva, iš kurios jis išdygsta, yra nuolatinė kova su valia gyventi, nes nuolatinės ramybės šioje žemėje niekas negali turėti. Todėl mes pastebime, kad šventųjų vidinio gyvenimo istorijose labai daug sielos nerimo, pagundų ir palaimos (t.y. to pažinimo būdo, kuris, nuveiksmindamas visus motyvus, kaip visuotinis kvietyvas numaldo bet kokį valiojimą, teikia giliausią ramybę ir atveria duris į laisvę) praradimų. Todėl mes matome, kad tie, kurie kartą pasiekė valios neigimą, turi dėti visas pastangas, kad išsilaikytų tame kelyje, imdamiesi visokeriopo prievartinio išsižadėjimo, laikydamiesi asketiško, griežto gyvenimo būdo ir ieškodami visokių nepatogumų: visa tai tam, kad nuslopintų nuolat atbundančią valią. Todėl

galiausiai – kadangi jie jau suvokė išganymo vertę – juose atsiranda baimingas siekis išsaugoti iškovotą palaimą, sąžinės priekaištai dėl kiekvieno nekalto malonumo ar dėl mažiausio jų tuštybės virptelėjimo; juk tuštybė ir šiuo atveju miršta paskutinė, nes ji yra sunkiausiai įveikiama, veikliausia ir kvailiausia iš visų žmogaus polinkių. Taip dažnai mano vartotą *asketizmo* terminą siaurąja prasme aš suprantu kaip šitokį *sąmoningą* valios palaužimą, atsisakant to, kas malonu, ir siekiant to, kas nemalonu: tai savanoriškai pasirinktas gyvenimas atgailaujant ir marinant save, kurio tikslas – visiškas valios numarinimas.

Taigi, jei mes matome, kad žmonės, jau pasiekę valios neigimą, tai praktikuoja tam, kad jį išlaikytų, tai ir kančia apskritai, kiek ji siunčiama likimo, yra antrasis kelias (δεύτερος πλοῦς)* [antroji kelionė, ne tokia gera, nes judama pirmyn ne burių, o irklų dėka] į šį neigimą. Mes netgi galime tarti, kad dauguma valios neigimo pasiekia kaip tik šiuo, antruoju keliu ir kad į visišką rezignaciją dažniausiai veda kančia, patirta asmeniškai, o ne tik pažinta. Dažniausiai visiška rezignacija atsiranda tik tada, kai priartėja mirtis. Juk tam, kad būtų pasiektas valios neigimas, nedaug kam pakanka vien tik pažinimo, kuris, permanydamas principium individuationis, iš pradžių sukelia tobulą nusiteikimą gėriui ir bendrą meilę žmonėms, ir pagaliau nebetrukdo visas pasaulio kančias priimti kaip savąsias. Netgi tam, kas priartėja prie šio taško, nebloga savijauta, akimirkos žavesys, vilties vilionė ir nuolat gundantis pataikavimas valiai, t.y. malonumui, beveik visada yra kliūtis, trukdanti paneigti valią, ir nuolatinė pagunda ją vėl teigti. Štai kodėl visos tos pagundos buvo personifikuotos velnio pavidalu. Todėl dažniausiai valia turi būti palaužta didžiausia asmenine

* Apie δεύτερος πλοῦς žr. Stobaios: *Florilegium* [cap. 59, nr. 9, editio Gaisford] vol. 2, p. 376.

kančia, kol neįvyks jos savineiga. Tada mes matome, kaip žmogus, perėjęs visas didėjančių sunkenybių pakopas, nepaisant didžiausio pasipriešinimo pasiekęs visiškos nevilties ribą, staiga nugrimzta į save, pažįsta save ir pasaulį, pakeičia visą savo esmę, pakyla virš savęs ir virš visokeriopos kančios ir, jos tarsi išgrynintas ir pašventintas, absoliučiai ramus, skendintis palaimoje ir prakilnume, noriai išsižada visko, ko jis anksčiau taip aistringai troško, ir džiaugsmingai pasitinka mirtį. Tai ir yra iš apvalančios kentėjimo liepsnos staiga pasirodantis valios gyventi neigimo, t.y. išganymo blyksnis. Kartais mes matome, kad netgi tie, kurie buvo labai pikti, per didžiausius skausmus apsivalo taip, kad tampa kitokie ir visiškai pasikeičia. Todėl ir ankstesnės piktadarybės jau nebeslegia jų sąžinės; jie mielai jas išperka mirtimi ir nesiaikštydami regi, kaip nyksta reiškinys tos valios, kuri jiems dabar yra svetima ir šlykšti. Aiškų ir akivaizdų tokio, didžios nelaimės ir visiškos nevilties sukelto, valios neigimo paveikslą mums davė didysis Goethe savo nemirtingame šedevre *Faustas,* Gretchen kančių istorijoje; nieko panašaus poezijoje kitur aš nežinau. Gretchen istorija yra puikus antrojo kelio, vedančio į valios neigimą, pavyzdys. Tai ne pirmasis kelias, vedantis tik per viso pasaulio kančios pažinimą, kai toji kančia savanoriškai prisiimama; antrasis kelias veda per paties žmogaus patirtą didžiulį skausmą. Tiesa, didžioji dauguma tragedijų savąjį aistringai trokštantį herojų galiausiai atveda į šį visiškos rezignacijos tašką, kai dažniausiai kartu išnyksta ir valia gyventi, ir jos pasireiškimas. Bet nė vienas man žinomas siužetas šio perversmo esmės neparodo taip aiškiai ir be nereikalingų priedų, kaip minėtasis, *Fauste.*

Realiame gyvenime mes matome, kad šitaip labai dažnai persimaino tie nelaimingieji, kuriems lemta patirti didžiausią kančią, kai jie, praradę bet kokią viltį, pilni dvasios galių, pasmerkiami gėdingai, prievartinei, dažnai kankinamai mir-

čiai ant ešafoto. Tačiau mes neturime manyti, kad tarp jų charakterio ir daugumos žmonių charakterio esama tokio didelio skirtumo, kaip galima spėti iš jų likimo; šis likimas dažniausiai priklauso nuo aplinkybių, nors vis dėlto tokie žmonės yra kalti ir labai pikti. O štai dabar jie parodo tikrą nusiteikimą gėriui ir tyrumą, nuoširdų pasišlykštėjimą bet kokiu nors truputį piktu ar beširdžiu poelgiu. Jie atleidžia savo priešams, – netgi tiems, dėl kurių nepelnytai nukentėjo, – ir atleidžia ne tik žodžiais ir spiriami veidmainiškos pragaro teisėjų baimės; ne, jie atleidžia iš tikrųjų ir labai rimtai, ir netrokšta jokio keršto. Negana to, kančia ir mirtis galiausiai jiems tampa trokštamais dalykais, nes valia gyventi jau paneigta; dažnai jie atsisako siūlomo išgelbėjimo, miršta noriai, ramiai, džiugiai. Skausmo perteklius jiems atvėrė giliausią gyvenimo paslaptį, – tai, kad blogis ir pyktis, kančia ir neapykanta, kankinys ir kankintojas, kad ir kokie skirtingi jie atrodytų pažinimui, pavaldžiam pagrindo principui, savaime yra *viena;* tai yra pasireiškimas tos vieningos valios gyventi, kuri per principium individuationis objektyvuoja savo vidinį vaidą su savimi. Jie visiškai pažino abi puses, piktybę ir blogį, ir pagaliau pamatę abiejų pusių tapatumą, dabar iškart atmeta jas abi ir paneigia valią gyventi. O kokių mitų ir dogmų pavidalu jie duoda savo protui ataskaitą apie tą intuityvų ir betarpišką pažinimą ir apie savąjį persimainymą, – kaip sakyta, visai nesvarbu.

Tokio dvasinio persimainymo liudininkas, be abejonės, buvo *Matthias Claudius,* parašęs savo puikųjį straipsnį, išspausdintą leidinyje *Wandsbecker Boten* (Teil I, S. 115), pavadintą „NN persimainymo istorija" ir užsibaigianti šitaip: „Žmogaus mąstymas gali pereiti nuo vieno periferinio taško prie kito, priešingo, o po to vėl sugrįžta į ankstesnį tašką, jei aplinkybės jam nubrėš tokį lanką. Ir šitos permainos žmoguje nėra kažkas didinga ir įdomu. Tačiau toji nepapras-

ta, katalikiška, transcendentalinė permaina, kai visas lankas negrįžtamai suyra ir visi psichologijos dėsniai pasirodo esą tušti ir bergždi, kai žmogui nulupama ar bent jau išverčiama oda ir nuo akių jam tarsi nukrinta žvynai, – tai toks dalykas, kad kiekvienas, kuris nors truputį jaučia savo kvėpavimą, palieka tėvą ir motiną, jei tik jis gali apie tai išgirsti ir sužinoti kažką tikra".

Beje, mirties artuma ir neviltis nėra tokio apsivalymo per kančią absoliuti sąlyga. Ir be jų didelė nelaimė ir skausmas gali prievarta pažadinti valios gyventi prieštaravimo sau pačiai pažinimą ir parodyti bet kokio siekimo niekingumą. Todėl dažnai būta atvejų, kai žmonės, gyvenę labai audringai, aistrų sūkuryje, – karaliai, herojai, laimės riteriai, – staiga pasikeisdavo, griebdavosi rezignacijos ir atgailavimo, tapdavo atsiskyrėliais ir vienuoliais. Šiam žanrui priskirtinos visos autentiškos atsivertimo istorijos, kaip antai ir Raimundo Lulijaus istorija: gražuolė, kuriai jis ilgai meilinosi, pagaliau jam atvėrė savo kambario duris, ir kai jis iš anksto džiūgavo, jog išsipildys visos jo svajonės, atsegė korsažą ir parodė jam savo krūtį, siaubingai išėstą vėžio. Nuo tos akimirkos jis, tarsi išvydęs pragarą, atsivertė, paliko Mallorcos karaliaus dvarą ir nusišalino į dykumą atgailauti*. Į šią atsivertimo istoriją labai panaši abato Rance istorija, kurią aš trumpai papasakojau antrojo tomo 48-ame skyriuje. Jei turėsime galvoje, kad ir vienu, ir kitu atveju paskata buvo perėjimas nuo pasismaginimo prie gyvenimo siaubo, tai mums paaiškins nepaprastą faktą, kodėl kaip tik pačioje gyvastingiausioje, linksmiausioje, juslingiausioje ir lengvabūdiškiausioje Europos tautoje, t.y. prancūzuose, susikūrė pats griežčiausias iš visų vienuolių ordinų – trapistai; kodėl po savo nuosmukio jis buvo atkurtas Rance pastangomis, ir, nepaisant

* Brucker: *Historia critica philosophiae,* tom. 4, pars 1, p. 10.

revoliucijų, bažnyčios reformacijų ir įsiveržusio netikėjimo, egzistuoja ir mūsų dienomis, išsaugojęs savo grynumą ir šiurpų griežtumą.

Bet anksčiau minėtas mūsų egzistencijos esmės pažinimas gali vėl išnykti kartu su jį sukėlusia dingstimi, ir valia gyventi, o kartu su ja ir ankstesnis charakteris, vėl įsivyraus. Štai matome, kad aistringasis Benvenuto Cellini tokį atsivertimą patyrė vieną kartą kalėjime, o kitą kartą sunkiai sirgdamas; bet kai kančios dingo, jis vėl sugrįžo į pirminę būseną. Apskritai, valios neigimas jokiu būdu nekyla iš kančios taip neišvengiamai, kaip padarinys iš priežasties; jokiu būdu, nes valia lieka laisva. Juk čia esama kaip tik to vienintelio taško, kur jos laisvė tiesiogiai pasirodo reiškinyje. Iš čia kyla taip stipriai išreikšta Asmuso [Matthias Claudius] nuostata „transcendentalinės permainos" akivaizdoje. Kiekvienos kančios atveju galima įsivaizduoti valią, tą kančią pranokstančią savo galia ir todėl neįveikiamą. Štai kodėl Platonas savajame *Faidone* [116 E] pasakoja apie žmones, kurie iki pat savo bausmės akimirkos puotavo, girtuokliavo, mėgavosi afrodisijomis, iki pat mirties teigdami gyvenimą. Shakespeare'as kardinolo Beauforto* asmenyje mums parodo baisingą piktadario baigtį; jis miršta neviltyje, nes nei kančios, nei mirtis negali palaužti valios, pasiekusios kraštutinio piktumo, tvirtybės.

Kuo tvirtesnė valia, tuo ryškiau pasirodo jos prieštaringumas; vadinasi, tuo didesnė kančia. Pasaulyje, kuris būtų nepalyginamai tvirtesnės valios gyventi pasireiškimas nei šis, pasirodytų daug daugiau ir didesnių kančių: vadinasi, tai būtų pragaras.

Kadangi bet kokia kančia, kaip valios marinimas ir

* *Henry VI*, part 2, act 3, scene 3.

postūmis rezignuoti, potencialiai turi pašventinančią galią, tuo paaiškinama, kad didelė nelaimė, gilus skausmas jau savaime sukelia tam tikrą pagarbą. Tačiau visiškai vertas mūsų pagarbos kenčiantysis mums tampa tik tada, kai, apžvelgdamas savo gyvenimą kaip kančių grandinę arba apraudodamas kokį nors didžiulį ir nepagydomą skausmą, jis vis dėlto nekreipia dėmesio į tai, kad aplinkybės susiklostė kaip tik taip, jog būtent jo gyvenimą pastūmėjo į liūdesį, ir nesiduoda užvaldomas kokios nors vienos didelės jį ištikusios nelaimės – juk kol jis galvoja tik apie save, jo pažinimas yra vis dar pavaldus pagrindo principui ir kabinasi prie pavienio reiškinio, ir jis vis dar trokšta gyvenimo, tačiau tik ne esamomis, jam susiklosčiusiomis sąlygomis. Jis iš tikrųjų nusipelno pagarbos tik tada, kai savo žvilgsnį nukreipia nuo atskirybių prie visumos, kada savo kančioje jis regi tik visumos pavyzdį ir, etiniu požiūriu tapdamas genialus, *vieną* atvejį laiko tūkstančių atvejų išraiška*, ir todėl gyvenimo visuma, suvokta kaip esmingoji kančia, jį stumteli į rezignaciją. Štai kodėl garbinga, kai Goethe's *Torquato Tasso* princesė kalba apie tai, kad jos asmeninis ir jos artimųjų gyvenimas visada buvo liūdnas ir bedžiaugsmis, o kartu jos žvilgsnis nukreiptas į visumą.

Kokį nors labai taurų charakterį mes visada įsivaizduojame šiek tiek palytėtą tylaus liūdesio, kuris jokiu būdu nėra nuolatinis irzlumas dėl kasdienių nemalonumų (toks irzlumas būtų netaurus bruožas ir duotų dingstį būgštauti pikto nusiteikimo). Šiuo liūdesiu pasireiškia sąmonė, kylanti iš visų, o ne tik savojo gyvenimo gėrybių bei kančių niekingumo pažinimo. Tačiau tokia sąmonė gali būti pirmąkart pažadinta asmeniškai patirtų kančių, ypač kokio nors vieno didžiulio skausmo; pavyzdžiui, vienintelis ne-

* *[plg. § 36]*

išpildomas troškimas Petrarcą visam gyvenimui atvedė prie nuolankaus liūdesio, kuris taip mus jaudina jo kūriniuose: Daphnei, kurią jis persekiojo, buvo lemta išslysti iš jo rankų ir vietoj savęs palikti jam nemirtingumo laurus. Jeigu tokia didinga ir neatšaukiama likimo skriauda bent kiek palaužė valią, po to jau beveik nekils jokių kitų norų, ir charakteris pasireikš švelniais, liūdnais, tauriais rezignacijos bruožais. Jei pagaliau sielvartas nebeturi jokio konkretaus objekto, o apima gyvenimo visumą, tai jis tam tikru mastu yra valios smelkimasis į save, atsitraukimas ir laipsniškas nunykimas; tada valios regimasis pavidalas, kūnas, yra jo, to sielvarto, tyliai, bet giliai pagraužiamas, ir žmogus kartu jaučia jos saitų susilpnėjimą: tai švelni mirties, žadančios ir kūno, ir valios nunykimą, nuojauta. Štai kodėl tokį sielvartą lydi slaptas džiaugsmas, ir aš manau, kad kaip tik šį džiaugsmą pati melancholiškiausia tauta pavadino „the joy of grief" [džiaugsmu, kylančiu iš širdgėlos]. Tačiau kaip tik šioje vietoje glūdi sentimentalumo pavojus tiek pačiame gyvenime, tiek ir jo poetiniame vaizde. Jo esmė ta, kad nuolat liūdima ir nuolat skundžiamasi, nepakylant iki vyriškos rezignacijos. Tokiu atveju iškart prarandama ir žemė, ir dangus, o lieka verksmingas sentimentalumas. Tik tada, kai kančia įgyja gryno pažinimo formą, ir tas pažinimas kaip *valios kvietyvas* sukelia tikrą rezignaciją, jis tampa keliu į išganymą ir todėl gerbtinas. Bet šiuo atžvilgiu, matydami kiekvieną labai nelaimingą žmogų, mes jaučiame tam tikrą pagarbą, gimininga tam jausmui, kurį mumyse sukelia dorybė ir kilniaširdiškumas, o kartu mūsų pačių laimė mums atrodo tarsi koks priekaištas. Bet kokia kančia, ir asmeninė, ir svetima, mums nenorom atrodo bent jau galimas priartėjimas prie dorybės ir šventumo; priešingai, malonumai ir pasaulio gėrybės mums atrodo kaip nutolimas nuo jų. Tai pasiekia tokį mastą, kad kiekvienas žmogus, patiriantis

didelę kūno kančią ir sunkią dvasinę kančią, netgi žmogus, tik dirbantis didžiausių pastangų, veido prakaito reikalaujantį ir aiškiai sekinantį fizinį darbą, tačiau dirbantis kantriai ir neburbėdamas, – toks žmogus, sakau aš, jei mes į jį įsižiūrime labai atidžiai, mums atrodo panašus į ligonį, naudojantį skausmingą gydymą, bet mielai ir net su pasitenkinimu pakeliantį šitokio gydymo keliamą skausmą ir suvokiantį, kad juo labiau jis kenčia, juo labiau yra ligos medžiaga, ir todėl patiriamas skausmas yra jo išgijimo matas.

Atsižvelgiant į visa, kas pasakyta anksčiau, valios gyventi neigimas, kitaip tariant, tai, kas vadinama visiška rezignacija arba šventumu, visada kyla iš valios kvietyvo, kuris yra jos vidinės nedermės ir jos lemtingo niekingumo, pasireiškiančio visų gyvų būtybių kančia, pažinimas. Skirtumas, kurį mes pavaizdavome kaip du kelius, nulemtas to, ar toks pažinimas yra tik gryno teorinio kančios *pažinimo* ir jos laisvo prisiėmimo, permačius principium individuationis, padarinys, ar jis sukeltas kančios, *patirtos* tiesiogiai ir asmeniškai. Tikrasis išganymas, išsivadavimas nuo gyvenimo ir kančios, neįsivaizduojamas be visiško valios paneigimo. Iki tol kiekvienas yra ne kas kita, kaip pati toji valia, kurios pasireiškimas ir yra nykstanti egzistencija, visada niekingas, visada bergždžias siekis, o mūsų pavaizduotas pasaulis pilnas kančios, kuriai mes pavaldūs visi, vienodai ir neatšaukiamai. Juk anksčiau mes matėme, kad valiai gyventi visada užtikrintas gyvenimas ir kad jos vienintelė reali forma yra dabartis, kurios gyvenimas niekada negali išvengti, nes reiškinių pasaulyje viešpatauja gimimas ir mirtis. Indų mitas tai išreiškia tokiais žodžiais: „Jie atgims". Didelis etinis charakterių skirtumas turi tą reikšmę, kad piktas žmogus be galo nutolęs nuo pažinimo, iš kurio kyla valios neigimas, ir todėl visoms toms kančioms, kurios gyvenime yra *galimos*, jis visai teisingai pasmerktas *iš tikrųjų*, nes net atsitiktinė

laiminga jo asmens būsena yra tik principii individuationis nulemtas reiškinys ir Majos miražas, laimingas elgetos sapnas. Kančios, kurias jis per atkaklų ir nuožmų savosios valios veržlumą sukelia kitiems, yra matas tų kančių, kurias gali pakelti jis pats, nepalauždamas savo valios ir nepasiekdamas galutinio paneigimo. Priešingai, bet kokia tikra ir tyra meilė, netgi bet koks laisvas teisingumas jau kyla iš principii individuationis permanymo, ir jeigu jis pasireiškia visa savo galia, tai kartu sukelia tikrą šventumą ir išganymą, kurių fenomenas yra anksčiau nusakyta rezignacijos būsena, ją lydinti nesudrumsčiama ramybė ir tyras džiaugsmas mirties akivaizdoje.*

§ 69

Mūsų apmąstymo ribose pakankamai išsamiai apibūdinome valios gyventi neigimą, kuris yra vienintelis reiškinyje pasirodantis valios laisvės aktas ir todėl, kaip sako Asmus (Matthias Claudius), yra transcendentalinė permaina; nuo jos visiškai skiriasi savavališkas pavienio valios reiškinio sunaikinimas – *savižudybė.* Visai nebūdama valios neigimas, ji yra galingo valios teigimo fenomenas. Juk neigimo esmė yra ne ta, kad žmogus bjaurisi gyvenimo kančiomis, o ta, kad jis neapkenčia jo malonumų. Savižudis trokšta gyvenimo, jis nepatenkintas tik sąlygomis, kuriomis gyvenimas jam duotas. Todėl jis jokiu būdu neatsisako valios gyventi, o atsisako tik gyvenimo, sunaikindamas pavienį reiškinį. Jis trokšta gyvenimo, trokšta nevaržomos kūno egzistencijos ir jo teigimo, tačiau to jam neleidžia padaryti aplinkybių sampyna, ir tai jam sukelia didelę kančią. Pati valia gyventi tame pavieniame reiškinyje jaučiasi taip suspausta, kad neįstengia išskleisti savojo veržlumo. Todėl ji pasirenka

* Apie tai žr. antro tomo 48 sk.

sprendimą pagal savo vidinę esmę, kuri esti už pagrindo principo formų ir kuriai dėl šios priežasties nesvarbus joks pavienis reiškinys, nes ji nepavaldi kokiam nors atsiradimui ir nyksmui ir yra visų daiktų gyvenimo branduolys. Juk tas tvirtas vidinis įsitikinimas, lemiantis tai, kad visi mes gyvename nekamuojami mirties baimės, įsitikinimas, kad valia niekada negali stokoti savojo pasireiškimo, yra ir savižudybės akto pagrindas. Taigi valia gyventi vienodai reiškiasi tiek šita savimara (Selbsttöten) (Šyva), tiek savisaugos smagumu (Višnus), tiek ir apvaisinimo malonumu (Brahma). Tokia vidinė *Trimurčio vienovės,* kuri yra kiekvienas žmogus kaip visuma, prasmė, nors laike ši trejybė pakelia tai vieną, tai kitą iš savo trijų galvų. Kaip pavienis daiktas santykiauja su idėja, taip savižudybė santykiauja su valios neigimu: savižudis paneigia tik individą, o ne rūšį. Anksčiau mes jau matėme, kad, kadangi valiai gyventi visada užtikrintas gyvenimas, o esminis gyvenimo bruožas yra kančia, tai savižudybė, savanoriškas pavienio reiškinio sunaikinimas, nepaliečiantis daikto–savaime, išliekančio, kaip išlieka vaivorykštė, kad ir kaip greitai keistųsi jos trumpalaikiai elementai, lašai, – taigi savižudybė yra visiškai bevaisis ir kvailas poelgis. Tačiau, be to, jis yra ir Majos šedevras, kaip pati rėksmingiausia valios gyventi prieštaravimo pačiai sau išraiška. Šį prieštaravimą mes pastebėjome jau žemiausiuose valios pasireiškimuose, kaip nuolatinę visų gamtos jėgų reiškinių ir visų organinių individų kovą dėl materijos, laiko ir erdvės; siaubingai aiškiai ir vis labiau jis buvo matomas kylančiose valios objektyvacijos pakopose. Pagaliau aukščiausioje pakopoje, kuri yra žmogaus idėja, šis prieštaravimas pasiekia tokio intensyvumo, kad ne tik tą pačią idėją išreiškiantys individai naikina vienas kitą, bet net tas pats individas skelbia karą sau pačiam, ir atkaklumas, su kuriuo jis trokšta gyvenimo ir kuriuo atmuša gyvenimo

kliuvinį, kančią, nuveda jį iki susinaikinimo, o tai reiškia, kad individuali valia savo aktu veikiau sunaikins kūną, t.y. savo pačios regimąjį pavidalą, negu kančia palauš valią. Kaip tik todėl, kad savižudis negali nustoti norėti, jis nustoja gyventi, ir valia čia teigia save kaip tik sugriaudama savo pasireiškimą, nes kitaip ji jau nebegali savęs teigti. O kadangi tai, kas, kaip valios marinimas, galėjo pastūmėti savižudį paneigti save patį ir pasiekti išganymą, kaip tik ir yra kančia, kurios jis išvengia nusižudydamas, tai šiuo požiūriu savižudis panašus į ligonį, neleidžiantį užbaigti jau pradėtos skausmingos operacijos, kuri jį galutinai išgydytų, bet teikiantį pirmenybę ligai. Kančia artinasi ir kaip tokia atveria jam galimybę paneigti valią, bet jis atstumia ją nuo savęs, sunaikindamas valios pasireiškimą, kūną, kad valia liktų nepalaužta. Tai priežastis, dėl kurios beveik visos etinės sistemos, tiek filosofinės, tiek religinės, smerkia savižudybę, nors jos pačios šią mintį pagrindžia tik keistais, sofistiniais argumentais. Bet jeigu kada nors žmogus susilaikė nuo savižudybės tik dėl grynų moralinių paskatų, tai giliausioji šios pergalės prieš save patį prasmė (kad ir kokiomis sąvokomis ją apvilktų protas) buvo tokia: „Aš nenoriu vengti kančios, siekdamas, kad ji man padėtų sunaikinti valią gyventi, kurios pasireiškimas toks liūdnas, kad ji sutvirtintų ir dabar man jau atsivėrusį tikrosios pasaulio esmės pažinimą tiek, kad tas pažinimas taptų paskutiniuoju mano valios kvietyvu ir išganytų mane visiems laikams".

Kaip žinoma, kartkartėmis pasitaiko atvejų, kai savižudybė primetama vaikams: tėvas nužudo mylimus vaikus, o po to nusižudo pats. Jei prisiminsime tai, kad sąžinė, religija ir visos tradicinės sąvokos tokį žmogų verčia į savižudybę žiūrėti kaip į patį sunkiausią nusikaltimą, bet to nepaisydamas jis vis dėlto jį padaro savo mirties valandą, negalėdamas, beje, remtis jokiu etiniu motyvu, tai šį fe-

nomeną galima paaiškinti tik tuo, kad šiuo atveju individo valia tiesiogiai atpažįsta save vaikuose, bet pasiduodama iliuzijai, esą reiškinys yra pati esmė, ir, giliai persiėmusi viso gyvenimo niekingumo pažinimu, klaidingai taria, kad kartu su reiškiniu ji sunaikina ir pačią esmę, ir todėl individas nori išgelbėti nuo egzistencijos bei jos vargingumo tiek save, tiek ir vaikus, kuriuose mato savo tiesioginį atgimimą. Visiškai analogiška klaida būtų manyti, kad, sužlugdant gamtos tikslus apvaisinimo metu, galima pasiekti to paties, ko siekiama savanoriška skaistybe, arba, turint galvoje neišvengiamas gyvenimo kančias, paskatinti naujagimio mirtį, užuot padarius viską, siekiant užtikrinti gyvenimą kiekvienam, kas į jį veržiasi. Juk jeigu esama valios gyventi, jos, kaip vienintelės metafizinės (realybės) arba daikto savaime, negali palaužti jokia jėga, o įmanoma sunaikinti tik jos pasireiškimą *šioje* vietoje ir *šiuo* metu. Pačios valios negali įveikti niekas, išskyrus *pažinimą*. Štai kodėl vienintelis išganymo kelias – leisti valiai reikštis netrikdomai, kad šiame pasireiškime ji galėtų *pažinti* savąją esmę. Tik pažindama save pačią, valia gali save įveikti, o kartu pašalinti ir kančią, neatskiriamą nuo jos reiškinio; tačiau negalima to daryti fizine prievarta, tokia kaip gemalo sunaikinimas, naujagimio nužudymas ar savižudybė. Gamta kelia į šviesą kaip tik valią, nes tik šviesoje ji gali būti išgelbėta. Todėl gamtos tikslai turi būti visaip skatinami, jei valia gyventi, sudaranti gyvenimo esmę, jau apsisprendė.

Atrodo, kad nuo paprastos savižudybės visiškai skiriasi ypatinga jos rūšis, kuri tačiau veikiausiai dar nebuvo pakankamai aiškiai apibūdinta. Tai savanoriškai pasirinkta mirtis iš bado aukščiausioje asketizmo pakopoje. Tačiau jos pasireiškimas visada buvo lydimas religinio fanatizmo ir net prietarų ir todėl tapęs neaiškus. Bet vis dėlto atrodo, kad visiškas valios neigimas gali būti toks stiprus, kad

išsižadama net tos valios, kuri reikalinga palaikyti kūno gyvastį maitinantis. Ši savižudybės rūšis visai nekyla iš valios gyventi; toks visiškai rezignavęs asketas nustoja gyventi tik todėl, kad jis visai nustojo norėti. Išskyrus mirtį iš bado, kitokios rūšies mirtis čia net neįsivaizduojama (nebent ją sukeltų koks nors ypatingas prietaras), nes ketinimas sutrumpinti kančias iš tikrųjų jau būtų tam tikras valios teigimas. Dogmos, valdančios tokio asketo protą, jam įteigia iliuziją, kad pasninko, prie kurio jį stumia vidinis polinkis, jam liepė laikytis aukštesnė būtybė. Senovinių šio reiškinio pavyzdžių galima rasti leidiniuose *Breslauer Sammlung von Natur – und Medicin – Geschichten*, September 1719, S. 363 f.; Bayle'o *Nouvelles de la république des lettres*, Februar 1685, S. 189 f.; Zimmermano *[Betrachtungen] über die Einsamkeit*, Bd. 1, S. 188; taip pat žr. *Histoire de l' académie des sciences*, 1764 m. Houttuye pranešimą; tas pats pranešimas pakartotas leidinyje *Sammlung für praktische Ärzte*, Bd. 1, S. 69. Vėlesnių žinių esama Hufelando *Journal für praktische Heilkunde*, Bd. 10, S. 181 ir Bd. 48, S. 95; tai pat Nasse's *Zeitschrift für psychische Ärzte*, 1819, Heft 3, S. 460; žr. dar: *Edinburgh Medical and Surgical Journal*, 1809, Bd. 5, S. 319. 1833 metais visi laikraščiai pranešė, kad anglų istorikas dr. Lingardas sausio mėnesį Doveryje sąmoningai mirė iš bado; pagal vėlesnes žinias, tai buvo ne jis pats, o jo giminaitis. Tačiau tokiose žiniose tie žmonės dažniausiai pavaizduojami kaip pamišėliai, ir neįmanoma nustatyti, ar taip buvo iš tikrųjų. Tačiau norėčiau čia pateikti šviežią tokio tipo žinią, vien todėl, kad išsaugočiau vieną iš retų čia parodyto keisto ir nepaprasto žmogaus prigimties fenomeno pavyzdžių; šis fenomenas, bent jau iš paviršiaus, priklauso prie tų dalykų, prie kurių aš jį norėčiau priskirti, ir kitaip būtų sunkiai paaiškinamas. Minėta šviežia žinia yra pateikta laikraštyje *Nürnberger Correspondent*, 1813 m. liepos 29, ir skamba taip:

„Iš Berno pranešama, kad netoli Turneno tankiame miške rasta trobelė, o joje jau apie mėnesį esantis apipuvęs apsirengusio vyro lavonas. Drabužiai nepadėjo nustatyti jų savininko socialinės padėties. Šalia lavono mėtėsi dveji labai elegantiški marškiniai. Pats svarbiausias dalykas buvo Biblija su įrištais švariais lapais, iš dalies prirašytais velionio. Juose jis praneša savo išvykimo iš namų dieną (tačiau gyvenamoji vieta nenurodyta), o po to sako: Dievo dvasia jį įkvėpė pasitraukti į dykumą, melstis ir pasninkauti; vykdamas ten jis jau pasninkavo septynias dienas, o po to vėl valgė. Vėliau, įsikūręs vietoje, jis vėl pradėjo pasninkauti ir tai darė keletą dienų. Kiekviena diena pažymėta brūkšniu, ir tokių dienų buvo penkios, o po to atsiskyrėlis, matyt, mirė. Be to, dar rastas laiškas kunigui apie pamokslą, kurio velionis klausėsi, bet adresas vėl nenurodytas". Tarp šios savanoriškos mirties, kilusios iš didžiausio asketizmo, ir paprastos savižudybės, kilusios iš nevilties, gali būti visokiausių tarpinių pakopų ir derinių, kuriuos paaiškinti nelengva; tačiau žmogaus sieloje esama tokių gelmių, tamsybių ir raizginių, kuriuos nušviesti ir išpainioti yra nepaprastai sunku.

§ 70

Galbūt galima tarti, kad visas mūsiškis, dabar jau baigtas, valios neigimo apmąstymas nesuderinamas su ankstesniu aiškinimu, kad būtinumas toks pat būdingas motyvacijai, kaip ir bet kokiam kitam pagrindo principo pavidalui, ir kad dėl jo motyvai, kaip ir visos priežastys, yra tik atsitiktinės priežastys, kurių veikiamas charakteris išskleidžia savo esmę ir ją atveria taip būtinai, kaip gamtos dėsnis. Todėl anksčiau visiškai atmetėme valios laisvę kaip liberum arbitrium indifferentiae. Visai neatsisakydamas tokio požiūrio, aš dabar jį net primenu. Iš tikrųjų autentiška laisvė, t.y. nepriklausomybė nuo pagrindo principo, būdinga tik valiai kaip

daiktui savaime, o ne jos pasireiškimui, kurio esminė forma visur yra pagrindo principas, būtinybės stichija. Tačiau vienintelis atvejis, kur toji laisvė gali tiesiogiai pasirodyti ir reiškinyje, yra tas, kai ji padaro galą tam, kas reiškiasi; o kadangi tokiu atveju reiškinys, kiek jis yra priežasčių grandinės grandis, yra gyvas kūnas, trunkantis laike, apimančiame tik reiškinius, tai valia, pasirodanti šiame reiškinyje, jam prieštarauja, neigdama tai, ką jis išreiškia. Tokiu atveju, pavyzdžiui, genitalijos, kaip lytinio potraukio regimasis pavidalas, funkcionuoja ir yra sveikos, tačiau vis dėlto net sielos gelmėje nesama potraukio patenkinti lytinį instinktą. Ir visas kūnas yra tik regimoji valios gyventi išraiška, o vis dėlto tą valią atitinkantys motyvai nebeveikia; negana to, net kūno suirimas, individo baigtis ir šito nulemtas didžiausias prigimtinės valios slopinimas yra pageidaujamas ir trokštamas. Prieštaravimas tarp mūsų teiginio, pagal kurį valią būtinai lemia motyvai, sutinkamai su charakteriu, ir kito teiginio, pagal kurį galimybė visiškai įveikti valią atsiranda, kai motyvai tampa bejėgiai, – šis prieštaravimas yra tik pakartojimas filosofinėje refleksijoje to ką tik aprašyto *realaus* prieštaravimo, kylančio iš jokio būtinumo nepripažįstančios valios savaime laisvės tiesioginio įsiveržimo į jos pasireiškimo būtinumą. Raktas, leidžiantis sutaikyti šiuos prieštaravimus, yra tai, kad būsena, kurioje charakteris nusikrato motyvų valdžios, nekyla tiesiog iš valios, o kyla iš pažinimo būdo pasikeitimo. Būtent: kol šis pažinimas sukaustytas principii individuationis, visiškai pavaldus pagrindo principui, tol ir motyvų galia neįveikiama; o kai tik principium individuationis permanomas, o idėjos, ir net daiktų savaime esmė betarpiškai pažįstama kaip ta pati valia, esanti visur, ir iš šio pažinimo kyla bendras valiojimo kvietyvas, tada pavieniai motyvai tampa nebeveiklūs, nes juos atitinkantis pažinimo būdas, užgožtas visai kitokio

pažinimo būdo, persistumia į antrą planą. Todėl, nors charakteris ir negali niekada keistis iš dalies, bet nuosekliai, kaip gamtos dėsnis, privalo atskirais atvejais realizuoti tą valią, kurios pasireiškimas jis yra kaip visuma, kaip tik ši visuma, pats charakteris, gali būti visiškai įveiktas anksčiau nurodytu pažinimo pasikeitimu. Kaip tik šią įveiką Asmus [Matthias Claudius], kaip sakyta anksčiau, labai stebėdamasis ir vadina „katalikiška, transcendentaline permaina". Krikščionių bažnyčia šią įveiką labai taikliai vadina *atgimimu,* o pažinimą, iš kurio jis kyla, *Dievo malone.* Kaip tik todėl, kad čia kalbama ne apie charakterio pasikeitimą, o apie visišką jo įveiką, atsitinka, kad, nors iki tos įveikos charakteriai ir labai skirtųsi, jai įvykus, visi jie labai supanašėja elgsenos požiūriu, nors kiekvienas dar *kalba* visiškai skirtingai, remdamasis savo dogmomis ir sąvokomis.

Taigi šiuo požiūriu sena, nuolat ginčijama ir nuolat ginama valios laisvės filosofema nėra nepagrįsta, ir bažnyčios dogma, bylojanti apie Dievo malonę ir atgimimą, nėra beprasmė ir bereikšmė. Bet dabar mes visai netikėtai pastebime, kad ši filosofema ir ši dogma susilieja į vieną daiktą, ir mes galime suprasti, kokia prasme puikusis Malebranche'as galėjo pasakyti: „la liberté est un mystêre"[laisvė yra paslaptis], ir kodėl jis buvo teisus. Juk kaip tik tai, ką krikščionybės mistikai vadina *Dievo malone* ir *atgimimu,* mums yra vienintelis betarpiškas *valios laisvės* pasireiškimas. Jis pasirodo tik tada, kai valia, pasiekusi savo esmės pažinimą, jo dėka gauna *kvietyvą* ir šitaip išsilaisvina nuo *motyvų* poveikio, glūdinčio kitokio pažinimo būdo srityje, kur objektai yra tik reiškiniai. Galimybė šitaip pasireikšti laisvei yra didžiausias žmogaus pranašumas, visiškai neduotas gyvuliams, nes jos sąlyga yra proto sugebėjimas mąstyti, leidžiantis apžvelgti gyvenimo visumą nepriklau-

somai nuo dabarties įspūdžių. Gyvulys neturi jokios galimybės būti laisvas; jis neturi net galimybės autentiškai, taigi apgalvotai pasirinkti sprendimų po to, kai įvyko tikrasis motyvų konfliktas, įmanomas tik tada, kai motyvai yra abstraktūs vaizdiniai. Todėl taip pat būtinai, kaip akmuo krenta ant žemės, alkanas vilkas įleidžia savo dantis į laukinio žvėries kūną, neturėdamas galimybės pažinti, kad jis kartu yra ir tas, kuris drasko, ir tas, kuris draskomas. *Būtinumas* yra *gamtos karalystė; laisvė – malonės karalystė.*

Kadangi, kaip matėme, *valios savineiga* kyla iš pažinimo, o bet koks pažinimas ir įžvalga, kaip tokie, nepriklauso nuo savivalės, tai ir tas valios paneigimas, tas žingsnis į laisvę negali būti sukeltas sąmoningai, o kyla žmoguje iš giliausio pažinimo santykio su valia, todėl įvyksta staiga, tarsi dėl išorinio postūmio. Todėl bažnyčia jį ir pavadino *Dievo malonės veiksmu*. Tačiau kadangi jos požiūriu šis dalykas priklauso nuo malonės priėmimo, tai ir kvietyvo poveikis galų gale yra laisvos valios aktas. Ir kadangi dėl tokio malonės poveikio iš pamatų pasikeičia ir persimaino visa žmogaus esmė, ir jis jau nieko nebenori iš viso to, ko iki tol taip aistringai troško, vadinasi, šiuo atveju iš tikrųjų naujas žmogus tarsi atsiranda senojo vietoje, bažnyčia šį malonės poveikio padarinį ir pavadino atgimimu. Juk tai, ką ji vadina *prigimtiniu žmogumi* ir kam ji nepripažįsta jokio sugebėjimo būti geram, kaip tik ir yra valia gyventi, kuri turi būti paneigta, jeigu turime būti išgelbėti nuo tokios egzistencijos, kokia būdinga mums. Už mūsų egzistencijos slypi kažkas kita, ir tai tampa mums pasiekiama tik tada, kai nusikratoma pasaulio.

Atsižvelgdama į vieningą žmogaus idėją, o ne į individus, pavaldžius pagrindo principui, *gamtą, valios gyventi teigimą* krikščioniškoji tikyba išreiškia *Adomo* simboliu. Adomo nuo-

dėmė, paveldėta mūsų, t.y. mūsų vieningumas su juo idėjoje, laike išreiškiamas gimimo saitų, visus mus verčia dalyvauti kančioje ir amžinojoje mirtyje; tuo tarpu *Dievo malonė, valios neigimas, išganymas* yra išreiškiami žmogumi įsikūnijusio Dievo simboliu; Dievas, visai nepalytėtas nuodėmės, t.y. bet kokios valios gyventi, kaip tik todėl negalėjo, kaip mes, kilti iš ryžtingiausio valios teigimo ir negali, kaip mes, turėti kūno, kuris absoliučiai yra tik konkreti valia, valios pasireiškimas. Priešingai, gimęs iš nekaltos mergelės, jis turi tik tariamą kūną. Šitaip mokė doketai, šiuo požiūriu labai nuoseklūs bažnyčios tėvai. Ypač tai pabrėžė Apellesas, prieš kurį ir prieš kurio mokinius sukilo Tertulianas. Tačiau net Augustinas sakinį: „Deus filium suum misit in similitudinem carnis peccati" [Dievas atsiuntė savo sūnų nuodėmingo kūno pavidalu.] (Rom 8. 3) komentuoja šitaip: „non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat". [Juk tai nebuvo nuodėmingas kūnas, nes jis nebuvo gimęs iš kūniškojo geismo; bet vis dėlto buvo jame nuodėmingo kūno pavidalas, kadangi tai buvo mirtingas kūnas.] (*Liber quaestionum,* 83, quaestio 66.) To paties jis moko savo veikale, pavadintame *Opus imperfectum,* 1, 47, sakydamas, kad prigimtinė nuodėmė kartu yra ir nuodėmė, ir bausmė. Ji glūdi jau tik ką gimusiuose vaikuose, bet pasirodo tik tada, kai jie užauga. Tačiau šios nuodėmės šaltinį reikia kildinti iš nuodėmingojo valios. Toks nuodėmingasis ir buvo Adomas; tačiau jame egzistavome mes visi. Adomas tapo nelaimingas, o jame ir mes visi tapome nelaimingi. Mokymas apie prigimtinę nuodėmę (valios teigimą) ir apie išganymą (valios neigimą) iš tikrųjų yra didi tiesa, sudaranti krikščionybės branduolį; tuo tarpu visa kita daugiausia yra tik apvalkalas ir apdangalas arba ant-

raeiliai dalykai. Todėl Jėzų Kristų visada reikia suprasti apibendrintai, kaip simbolį, ar kaip valios gyventi neigimo įasmeninimą, o ne kaip individą, – nesvarbu, ar remtumėmės Jo mitine istorija Evangelijose, ar jos pagrindą sudarančia spėjamąja, tikrąja istorija. Juk nei viena, nei kita negali visiškai patenkinti. Jos yra tik tos pirmosios interpretacijos išorinė forma liaudžiai, kuri visada reikalauja kažko, kas paremta faktais. Kad naujausiais laikais krikščionybė užmiršo savo tikrąją prasmę ir išsigimė į lėkštą optimizmą, mūsų čia nedomina.

Toliau, pirmapradė ir evangelinė krikščionybės doktrina yra toji, kurią Augustinas, sutardamas su bažnyčios galvomis, gynė nuo pelagijonų trivialybių; apvalyti ją nuo klaidų ir atstatyti jos tikrąją prasmę svarbiausiu savo tikslu laikė Liuteris, – apie tai jis tiesiai kalba savo knygoje *De servo arbitrio*. Ši doktrina moko, kad *valia nėra laisva*, o pirmapradiškai linkusi į blogį, todėl jos darbai visada yra nuodėmingi ir bergždi ir niekada negali patenkinti teisingumo; vadinasi, kad galiausiai gelbsti visai ne tie darbai, o vien tikėjimas. O pats tikėjimas kyla ne iš sąmoningo ketinimo ir laisvos valios, o mums duodamas *Dievo malonės*, be mūsų pačių pagalbos, ir gaunamas tarsi iš šalies. Ne tik anksčiau paminėtos, bet ir ši paskutinė tikra evangelinė dogma priskirtina prie tų, kurias grubi ir lėkšta mūsų dienų pasaulėžiūra atmeta arba nuslepia kaip absurdą, nes ji, priešingai Augustinui ir Liuteriui, linkusi prie lėkštų pelagijoniškų sveiko proto kvailybių. Toks yra mūsų dienų racionalizmas. Pagal šią pasaulėžiūrą kaip tik šios giliaprasmės dogmos, būdingos ir esmingos krikščionybei griežčiausia šio žodžio prasme, yra pasenusios. Ir priešingai, ši pasaulėžiūra išsaugoja ir laiko pagrindiniu dalyku dogmą, kilusią iš judaizmo ir prie krikščionybės prisišliejusią tik

dėl istorinių aplinkybių.* Anksčiau minėtoje doktrinoje mes pripažįstame tiesą, visiškai sutampančią su mūsų apmąstymų rezultatu. Taigi mes matome, kad tikra dorybė ir nusiteikimo šventumas kyla ne iš apgalvoto laisvo pasirinkimo (darbų), o iš pažinimo (tikėjimo) – kaip tik iš tų dalykų, prie kurių mus atvedė mūsų pagrindinė mintis. Jeigu į palaimą vestų darbai, kylantys iš motyvų ir apgalvotų ketinimų, dorybė

* Kokiu mastu tai teisinga, galima matyti iš to, kad visi prieštaravimai ir nesuprantami dalykai, esantys krikščioniškoje dogmatikoje, nuosekliai susistemintoje Augustino, kaip tik ir nuvedę prie pelagijoniškos banalybės, visai jiems priešingos, išnyksta, kai tik mes abstrahuojamės nuo pagrindinės judaizmo dogmos ir pripažįstame, kad žmogus yra ne kokios nors kitos, o savosios valios kūrinys. Tada viskas iškart tampa aišku ir suprantama, tada nebereikia jokios laisvės „in operari", nes ji glūdi „in esse", ir kaip tik ten glūdi ir nuodėmė, kaip prigimtinė nuodėmė; o Dievo malonės aktas yra mūsų pačių veiksmas. O šiuolaikiniu racionalistiniu požiūriu daugelis augustiniškosios dogmatikos, grindžiamos Naujuoju Testamentu, tezių, yra visai nepagrįstos, net piktinančios, – pavyzdžiui, predestinacija. Dėl to atmetamas autentiškas krikščioniškas pradas ir sugrįžtama prie grubaus judaizmo. Tuo tarpu krikščioniškos dogmatikos klaida arba pagrindinis trūkumas glūdi ten, kur jo niekada neieškoma; jį sudaro kaip tik tai, kas esą yra aišku, patikima ir nereikalinga jokio tyrinėjimo. Tai pašalinus, visa dogmatika pasirodo esanti racionali, nes minėtoji dogma kartu su visais kitais mokslais žlugdo ir teologiją. Studijuodamas augustiniškąją teologiją pagal *De civitate Dei* knygas (ypač pagal 14 knygą), patiri kažką panašaus į tai, kai bandoma būtinai pastatyti vertikaliai kūną, kurio svorio centras yra už jo: kad ir kaip jį sukinėtum ir statinėtum, jis vis tiek griūva. Taip ir čia, nepaisant visų Augustino pastangų ir sofizmų, pasaulio kaltė ir jo kančia nuolat krenta ant Dievo, kuris viską ir visa viskame sukūrė, o be to, dar ir žinojo, kaip viskas vyks toliau. Kad Augustinas pats suprato šį sunkumą ir buvo jo suglumintas, aš jau parodžiau savajame *Konkursiniame traktate apie valios laisvę* (4 sk., p. 66–68 pirmajame leidime). Lygiai taip pat ir prieštaravimas tarp Dievo gerumo ir pasaulio vargų, kaip ir tarp valios laisvės ir Dievo apvaizdos, buvo neišsenkanti beveik šimtmetį vykusių ginčų tarp kartezijiečių, Malebranche'o, Leibnizo, Bayle'o, Klarke'o, Arnauld ir daugelio kitų tema; o vienintelė nepajudinama dogma, ginčininkų požiūriu, buvo Dievo egzistavimas ir Jo savybės, ir visi jie nuolat sukosi ratu, stengdamiesi sutaikyti minėtus prieštaravimus, t.y. išspręsti neišsprendžiamą aritmetinį uždavinį, kai visada gaunama liekana, pasirodanti tai vienoje, tai kitoje vietoje po to, kai ji buvo kažkur paslėpta. O kad pagrindinėje prielaidoje ir reikia ieškoti painiavos šaltinio, kaip tik niekam ir nešauna į galvą, nors tai atrodo akivaizdu. Tik Bayle'as leidžia suprasti, kad jis tai pastebėjo.

visada būtų tik protingas, metodinis, toliaregiškas egoizmas, kad ir ką darytume. O tikėjimas, kuriam krikščionių bažnyčia žada išganymą, yra štai kas: kaip visi mes per pirmojo žmogaus nuodėmę dalyvaujame nuodėmingume ir esame pavaldūs mirčiai ir žūčiai, taip visi mes būsime išganyti tik per malonę ir todėl, kad mūsų didžiulę kaltę prisiima dieviškasis tarpininkas; ir visa tai mums duodama be jokių mūsų (asmeninių) nuopelnų, nes tai, kas gali kilti iš apgalvotų (motyvuotų) asmens poelgių, darbai, niekada negali mūsų išteisinti dėl savo prigimties kaip tik todėl, kad tie darbai apgalvoti, sukelti motyvų ir yra opus operatum. Taigi šis tikėjimas visų pirma implikuoja, kad mūsų būklė pirmapradiškai ir iš esmės bloga ir kad mes turime būti iš jos *išgelbėti;* be to, jis implikuoja, kad mes patys esmingai pavaldūs blogiui ir taip stipriai su juo susiję, kad mūsų darbai, atitinkantys įstatymą ir priesaką, t.y. motyvuoti, niekada negali patenkinti teisingumo ir negali mūsų išgelbėti. Todėl išganymą lemia vien tikėjimas, t.y. pakeistas pažinimo būdas, o tas tikėjimas pats gali kilti tik iš malonės, – vadinasi, tarsi iš išorės. Tai reiškia, kad išganymas yra kažkas visai svetima mūsų asmeniui ir nurodo būtent šio asmens paneigimą ir įveiką, kaip būtiną išganymo sąlygą. Darbai, įstatymo laikymasis niekada negali išteisinti, nes jie visada yra veiksmas, kylantis iš motyvų. *Liuteris* reikalauja (knygoje *De libertate Christiana),* kad, po to, kai atsirado tikėjimas, geri darbai kiltų iš jo visai savaimingai, kaip simptomai, kaip tikėjimo vaisiai, bet kad jie niekada savaime nebūtų susiję su pretenzija į nuopelną, išteisinimą arba atpildą, būtų atliekami visai savanoriškai ir neatlyginamai. Taip ir mes iš nuolat aiškesnio principii individuationis permanymo kildinome iš pradžių tik laisvą teisingumą, po to meilę, galiausiai visiškai įveikiančią egoizmą, ir pagaliau rezignaciją arba valios neigimą.

Šias krikščioniškosios tikybos dogmas, savaime neturinčias nieko bendra su filosofija, čia aš pateikiau tik tam, kad parodyčiau, jog iš viso mūsų apmąstymo kylanti ir su visomis jo dalimis susijusi ir visai jas atitinkanti etika, nors jos išraiška yra nauja ir negirdėta, savo esme tokia visai nėra. Priešingai, ji visiškai derinasi su tikrosiomis krikščionybės dogmomis ir net – savo esme – šiose dogmose jau glūdi. Kita vertus, ji lygiai taip pat atitinka šventose indų knygose esančius mokymus ir etinius priesakus, vėlgi išdėstytus visai kitokiais pavidalais. Tuo pat metu krikščionių bažnyčios dogmų priminimas padėjo paaiškinti ir nušviesti tariamą prieštaravimą tarp visų charakterio apraiškų, kylančių iš esamų motyvų (gamtos karalystė), iš vienos pusės, ir valios-savaime laisvės paneigti save pačią ir įveikti charakterį kartu su visu iš jo kylančiu motyvų nulemtu būtinumu (malonės karalystė), iš kitos pusės.

§ 71

Dabar, baigdamas svarstyti pagrindinius etikos bruožus, o kartu plėtoti tą vienintelę mintį, kurią perteikti buvo mano tikslas, aš jokiu būdu nenoriu nuslėpti trūkumo, esančio šioje paskutinėje apmąstymo dalyje; priešingai, aš noriu parodyti, kad jis glūdi paties dalyko esmėje ir kad jo pašalinti visiškai neįmanoma. Jis yra toks: po to, kai mes galiausiai pamatėme, kad tobulas šventumas remiasi bet kokio valiojimo paneigimu ir įveika, o kartu ir išsivadavimu iš tokio pasaulio, kurio visa būtis mums atsivėrė kaip kančia, kaip tik tai mums atrodo esąs perėjimas į tuščią *niekį*.

Pirmiausia aš turiu pasakyti, kad *niekio* sąvoka iš esmės yra santykinė ir visada siejasi su apibrėžtu kažkuo, kurį ji neigia. Ši savybė buvo priskirta (būtent Kanto) tik prie nihil privativum; priešingai ženklui + , ji žymima – . Pasirinkus priešingą žiūros tašką šis neigimo ženklas gali

virsti + ir, priešingai tam nihil privativum, buvo nustatytas nihil negativum, kuris esą visais atžvilgiais yra *niekis*. Kaip pavyzdys šiuo atveju buvo pateikiamas loginis, save sunaikinantis prieštaravimas. Bet pažvelgus atidžiau, joks absoliutus *niekis*, joks visai tikras nihil negativum negali būti net mąstomas, o kiekvienas tokio tipo niekis, stebimas iš aukštesnio žiūros taško arba palenktas platesnei sąvokai, vėl pasirodo esąs tik nihil privativum. Kiekvienas niekis yra niekis, tik mąstomas per santykį su kažkuo kitu, ir suponuoja šį santykį, vadinasi, ir tą kitą. Net loginis prieštaravimas yra tik santykinis niekis. Jis nemąstomas protu, bet tai nereiškia, kad jis yra absoliutus niekis. Juk jis yra žodžių derinys, jis yra to, kas nemąstoma, pavyzdys, būtinai reikalingas logikai nustatyti mąstymo dėsniams. Todėl, jei šiam tikslui remiamasi tokiu pavyzdžiu, laikomasi beprasmybės kaip kažko pozityvaus ir siekiamo, o prasmė, kaip kažkas negatyvaus, peršokama. Vadinasi, bet koks nihil negativum, arba absoliutus niekis, jei jis palenkiamas aukštesnei sąvokai, pasirodo esąs paprastas nihil privativum arba santykinis niekis, visada galintis apsikeisti ženklais su tuo, ką jis neigia, ir tada pastarasis dalykas gali būti mąstomas kaip neigimas, o jis pats – kaip teigimas. Toks pat yra ir sunkaus dialektinio *niekio* tyrinėjimo, kurį Platonas pateikia *Sofiste* (258 D, editio Bipontini 258, 12) rezultatas: Τὴν τοῦ ἑτέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε, καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα, τὸ πρὸς τὸ ὂν ἑκάστου μόριον αὐτῆς ἀντιτιθέμενον, ἐτολμήσαμεν εἰπεῖν, ὡς αὐτὸ τοῦτό ἐστιν ὄντως τὸ μὴ ὄν. (Cum enim ostenderemus *alterius* ipsius naturam esse perque omnia entia divisam atque dispersam *invicem*; tunc partem eius oppositam ei, quod cuiusque ens est, esse ipsum revera *non ens* asseruimus.) [Kai mes įrodysime, kad *kito* prigimtis egzistuoja ir apima visus esinius, santykiaujančius vienas su kitu, ir kai mes kiekvieną atskirą šios

prigimties dalelytę supriešinsime su tuo, kas yra, ryšimės tvirtinti, kad kaip tik tai iš tikrųjų yra ne-esinys.]

Tai, kas visuotinai pripažįstama kaip pozityvus dalykas, ką mes vadiname esiniu, kurio neigimą išreiškia sąvoka *niekis* bendriausia jos reikšme, kaip tik ir yra vaizdinio pasaulis, kuris, kaip aš parodžiau, yra valios objektiškumas, jos veidrodis. Ši valia ir šis pasaulis esame ir mes patys, ir jam priklauso vaizdinys apskritai, kaip viena jo pusė; šio vaizdinio forma yra erdvė ir laikas, todėl visa, kas tokiu požiūriu egzistuoja, turi egzistuoti kur nors ir kada nors. Be to, vaizdiniui priklauso ir sąvoka, filosofijos medžiaga, galiausiai – ir žodis, sąvokos ženklas. Valios neigimas, įveika ir permaina kartu yra ir pasaulio, valios veidrodžio, įveika ir išnykimas. Jei mes jos nebematome šiame veidrodyje, tai bergždžiai klausiame, kur ji pasidėjo, ir tada skundžiamės, kad ji nebeturi jokio kur ir kada, kad ji pavirto į niekį.

Priešingas požiūrio taškas, jei jis būtų mums įmanomas, apkeistų ženklus, ir tai, kas egzistuoja mums, pasirodytų esąs niekis, o niekis pasirodytų esąs egzistuojantis. Tačiau kol mes patys esame valia gyventi, pastarasis, t.y. niekis, mūsų gali būti pažįstamas ir paženklinamas tik negatyviai, nes senas Empedoklio teiginys, kad panašus pažįstamas panašaus, būtent šiuo atveju palieka visus be jokio pažinimo, kaip ir priešingai, galiausiai kaip tik juo grindžiama viso mūsiškio tikrojo pažinimo galimybė, t.y. pasaulis kaip vaizdinys arba valios objektiškumas.

Bet jeigu būtų primygtinai reikalaujama pasiekti kokį nors pozityvų pažinimą to, ką filosofija gali išreikšti tik negatyviai, kaip valios neigimą, mums nebeliktų nieko kito, kaip nurodyti būseną, patirtą visų tų, kurie pakilo iki visiško valios paneigimo, – būseną, ženklinamą žodžiais: ekstazė, svaigulys, apšvieta, susiliejimas su Dievu ir t.t. Tačiau šios būsenos iš tikrųjų negalima vadinti pažinimu, nes ji nebeturi

subjekto ir objekto formos ir pasiekiama tik asmeninei, kitiems neperteikiamai patirčiai.

O mes, visiškai laikydamiesi filosofinio požiūrio taško, turime apsiriboti negatyviu pažinimu, tenkindamiesi tuo, kad pasiekėme galutinę pozityviojo pažinimo ribą. Taigi, jei vidinę pasaulio esmę mes pažinome kaip valią ir visuose jos reiškiniuose atpažinome tik jos objektiškumą, kurį apžvelgėme nuo nesąmoningo tamsių gamtos jėgų veržlumo iki sąmoningos žmogaus veiklos, tai niekaip negalime išvengti išvados, kad laisvas valios neigimas ir įveika kartu pašalina ir visus tuos reiškinius, tą nuolatinį betikslį ir nenurimstantį veržimąsi ir siekimą visose objektiškumo pakopose, kuriose ir per kurias egzistuoja pasaulis; kartu pašalinamas laipsniškai viena iš kitos kylančių formų daugeriopumas; kartu su valia pašalinamas ir visas jos reiškimasis, ir pagaliau pašalinamos bendriausios reiškinio formos, laikas bei erdvė, kaip ir paskutinioji pamatinė reiškinio forma – subjektas ir objektas. Jei nėra valios – nėra vaizdinio, nėra ir pasaulio.

Žinoma, mums lieka tik niekis. Betgi tai, kas priešinasi šiam išsiskaidymui į niekį, mūsų prigimtis, kaip tik ir yra tik valia gyventi, kuri esame mes patys, kaip ji yra mūsų pasaulis. Kad mes taip baiminamės niekio, yra ne kas kita, kaip kita išraiška to, kad mes patys taip trokštame gyvenimo ir patys esame ne kas kita, kaip toji valia, ir nežinome nieko kito, išskyrus ją. Bet jeigu nusisukę nuo savo vargingumo ir priklausomybės pažvelgsime į tuos, kurie įveikė pasaulį, kuriuose valia, pasiekusi pilnatvišką savižiną, vėl atrado save visame kame, o po to laisvai save paneigė ir kurie tik laukia akimirkos, kai pamatys, kaip išnyksta jos paskutinis pėdsakas, o kartu su juo – kūnas, kurį ji gaivina, tai vietoje nenurimstančio veržimosi ir siekimo, vietoje nuolatinio blaškymosi nuo noro prie baimės ir nuo

džiaugsmo prie kančios, vietoje niekada neįgyvendinamos ir niekada nemirštančios vilties (o tai ir yra valiojančio žmogaus gyvenimo sapnas), – vietoje viso to mes pasieksime ramybę, aukštesnę už bet kokį protą, tą visišką dvasios tylą, tą gilų nusiraminimą, tą nepalaužiamą tikrumą ir giedrumą, kurių atspindys veide, kaip jį pavaizdavo Raffaellis ir Correggio, jau yra visa ir patikima Evangelija. Liko tik pažinimas, valia išnyko. Bet tada, giliai ir skausmingai ilgėdamiesi, mes žvelgiame į tą būseną, šalia kurios mūsų būsena, varginga ir baisi, dėl kontrasto pasirodo skaidriausioje šviesoje. Vis dėlto šitoks reginys yra vienintelis, galintis mus paguosti ilgam, jeigu mes, viena vertus, esmingai pažinome neišgydomą kančią ir beribį liūdesį, kaip valios reiškinį, pasaulį, o kita vertus, pamatėme, kaip sunaikinus valią išnyksta pasaulis ir prieš mus lieka tik tuščias niekis. Štai kokiu būdu, įsižiūrėdami į gyvenimą ir veiklą šventųjų, kuriuos sutikti asmeninėje patirtyje, žinoma, tenka retai, bet kuriuos mums parodo jų gyvenimo istorijos aprašymai ir menas, paženklintas vidinės tiesos antspaudo, mes turime išsklaidyti niūrų įspūdį, sukeliamą to niekio, kuris, kaip galutinis tikslas, šmėščioja už bet kokios dorybės ir šventumo ir kurio mes bijomės, kaip vaikai bijosi tamsos. Mes net neturime jo vengti, kaip tai daro indai, savo mitais ir beprasmiškais žodžiais ragindami pasinerti į Brahmą arba budistų Nirvaną. Priešingai, mes laisvai išpažįstame: tai, kas lieka visiškai pašalinus valią, visiems tiems, kurie dar pilni valios, žinoma, yra niekis. Bet ir atvirkščiai: tiems, kuriuose valia persimainė ir paneigė save, šis, mums toks realus pasaulis su visomis jo saulėmis ir paukščių takais yra – niekis.*

* Tai kaip tik yra budistų Pradšna-Paramita, tas „anapus visokeriopo pažinimo", t.y. taškas, kur jau nebėra subjekto ir objekto (žr. Isaak Jakob Schmidt, *Über das Mahayana und Pradschna-paramita*).

P r i e d a s

KANTO FILOSOFIJOS KRITIKA

C'est le privilège du vrai génie,
et surtout du génie qui ouvre
une carrière, de faire impunément
de grandes fautes.

[Tikro genijaus, o ypač genijaus, atrandančio
naują kelią, privilegija - nebaudžiamam daryti
dideles klaidas.]

Voltaire
[*Siècle de Louis XIV*,
chap. 32, édition
Hachette, p. 432]

Didžio proto kūrinyje daug lengviau nurodyti klaidas ir trūkumus, negu aiškiai ir visapusiškai atskleisti jo vertę. Juk klaidos yra kažkas atskira ir ribota ir dėl to lengvai pastebima. Priešingai, antspaudas, kuriuo genijus paženklina savo kūrinius, pasireiškia kaip tik tuo, kad jų gelmė yra neišmatuojama ir nepaaiškinama, ir todėl jie tampa nesenstančiais daugelio šimtmečių mokytojais. Tikrai didžios dvasios tobulas kūrinys visada darys gilų ir stiprų poveikį visai žmonijai, ir tas poveikis bus toks didelis, kad neįmanoma numatyti, kokius tolimus amžius ir kokias šalis apims jo apšviečianti įtaka. Ir visada bus taip; nes kad ir kokia būtų šviesi ir turtinga epocha, kurioje atsirado tas kūrinys, genijus, kaip palmė, visada iškyla virš žemės, kurioje įsišaknijęs.

Tačiau toks gilus ir platus poveikis negali pasireikšti iškart, nes atstumas tarp genijaus ir paprastų žmonių labai didelis. Žinojimas, kurį tas žmogus per *vienam* asmeniui atseikėtą amžių perėmė iš gyvenimo ir pasaulio, kurį įsigijo ir įgytą bei parengtą perdavė kitiems, negali iškart tapti žmonijos nuosavybe, nes žmonija neturi tiek pat galios priimti, kiek genijus – duoti. Netgi atsilaikęs kovoje su jo nevertais priešininkais, siekiančiais užgniaužti nemirtingumą vos tik jam gimus ir pasirengusiais uždusinti žmonijos išganymą pačioje jo užuomazgoje (panašiai kaip gyvatės prie Heraklio lopšelio), tas žinojimas iš pradžių turi klaidžioti nesuskaičiuojamų klaidingų interpretacijų ir iškreiptų pritaikymų šuntakiais, įveikti pastangas jį susieti su senomis

klaidomis ir šitaip gyventi kovodamas, kol neišaugs nauja, bešališka karta, kuri visokiausiais būdais iš tūkstančių šalutinių kanalų dar jaunystėje iš dalies perims to šaltinio turinį, palaipsniui jį įsisavins ir šitaip priims tą geradarystę, kurią tas didysis protas turėjo dovanoti žmonijai. Šitaip lėtai vyksta žmonijos, to silpno, bet atkaklaus genijaus augintinio, auklėjimas. Taip ir visa Kanto teorijos jėga bei svarba atsiskleis tik bėgant laikui, kai pati laiko dvasia, dėl tos teorijos poveikio palaipsniui persimainiusi, pasikeitusi savo svarbiausiais ir giliausiais bruožais, akivaizdžiai paliudys to gigantiško proto galią. Tačiau aš čia jokiu būdu nesiimsiu nedėkingo Kalchanto ir Kasandros vaidmens, įžūliai užbėgdamas už akių tam, kas bus. Atsižvelgiant į tai, kas pasakyta, tebus man leista Kanto veikalus traktuoti kaip dar visai naujus, nors šiandien daugelis laiko juos pasenusiais ir net atideda į šalį kaip nebereikalingus arba, kaip sakoma, pranoktus, o kiti, padrąsinti tokių vertinimų, drįsta juos visai ignoruoti ir su geležiniu bukagalvių atkaklumu toliau filosofuoja apie Dievą ir sielą, remdamiesi senojo realistinio dogmatizmo ir jam būdingos scholastikos prielaidomis. Tai tas pat, kas į naująją chemiją perkelti alchemikų teorijas. Beje, Kanto darbams nereikalingas mano menkas pašlovinimas; jie patys amžių amžiams šlovins savo kūrėją ir nuolat gyvens žemėje, – jei ne savo raide, tai savo dvasia.

Bet, žinoma, jei mes pažvelgsime į pirmuosius jo doktrinų padarinius, į pastangas ir kryptis, būdingas nuo to laiko praėjusiame tarpsnyje gyvavusiai filosofijai, išvysime, kaip pasitvirtino liūdnas Goethe's posakis: „Kaip vanduo, praskirtas laivo, tuojau pat vėl už jo susilieja, taip ir paklydimai, pašalinti genialių žmonių, labai greitai ir natūraliai vėl sugrįžta į tą vietą, iš kurios buvo išstumti" (*Kūryba ir tiesa [Dichtung und Wahrheit]*, trečia dalis, p. 521). Tačiau toji laiko atkarpa buvo tik epizodas, būdingas kiek-

vieno naujo ir didžio žinojimo lemčiai, epizodas, kuris, be abejonės, artėja prie pabaigos; o tuo tarpu taip atkakliai pūstas muilo burbulas galiausiai sprogsta. Visi pradeda suprasti, kad tikra ir rimta filosofija vis dar yra toje vietoje, kur ją paliko Kantas. Kad ir kaip ten būtų, aš nepripažįstu, kad tarp jo ir manęs filosofijoje būtų kas nors padaryta. Todėl aš šliejuosi tiesiai prie jo.

Šio *Priedo* prie mano veikalo tikslas, tiesą sakant, yra tik pastanga pagrįsti mano paties mokymą, nes daugeliu požiūrių jis ne tik nesutampa su Kanto filosofija, bet ir jai prieštarauja. Tačiau tai aptarti yra būtina, nes mano minčių visuma, kad ir kaip jos turinys skirtųsi nuo Kanto minčių, vis dėlto visapusiškai jo įtakota, jas neišvengiamai suponuoja, iš jų kyla, ir aš pripažįstu, kad už tai, kas geriausia mano paties mąstymo raidoje (be stebimojo pasaulio įspūdžių), aš skolingas Kanto veikalams, taip pat šventiesiems hindu raštams ir Platonui. Bet, jeigu, nepaisant to, aš vis dėlto prieštarauju Kantui, šitai aš galiu visiškai pateisinti tik tuo, kad tose pačiose vietose aš nurodau jo klaidas ir atskleidžiu paklydimus, kurių jis neišvengė. Štai kodėl šiame *Priede* Kanto atžvilgiu aš turiu laikytis griežtos poleminės pozicijos, be to, labai rimtai ir dėdamas visas pastangas, nes tik tokiu būdu prie Kanto mokymo prilipusi klaida bus nuvalyta ir tada jo tiesa suspindės dar ryškiau ir bus dar patikimesnė. Todėl nederėtų tikėtis, kad mano gili ir nuoširdi pagarba Kantui apimtų ir jo silpnybes bei klaidas ir kad todėl aš tas klaidas turėčiau atskleisti atsargiai ir švelniai, tokiomis apylankomis savo minties sklaidą padarydamas silpną ir blankią. Toks atlaidumas reikalingas gyvo asmens atžvilgiu, nes žmogiškoji silpnybė sunkiai pakelia net teisingiausią klaidos paneigimą, nors jis ir būtų pridengtas sušvelninimais bei pataikavimais; o šimtmečių mokytojas ir žmonijos geradarys nusipelno bent jau to, kad būtų paisoma jo žmogiškos silpnybės ir jis nebūtų įžeistas.

Tačiau tas, kuris mirė, šitokiai silpnybei nebepavaldus: jo nuopelnai pripažinti; laikas vis labiau ir labiau išgrynins juos, apvalydamas nuo bet kokių pervertinimų ar pažeminimų. Jo klaidos turi būti atskirtos nuo jo privalumų, nukenksmintos ir užmirštos. Todėl čia pradedamoje polemikoje su Kantu aš turiu mintyje tik jo klaidas ir silpnybes, jų atžvilgiu esu nusiteikęs priešiškai ir negailestingai su jomis kariauju, nuolat pasirengęs ne jas pridengti, o priešingai, iškelti į ryškiausią šviesą, kad juo patikimiau jas sunaikinčiau. Aš nemanau, kad tai darydamas dėl minėtų priežasčių būčiau neteisingas Kanto atžvilgiu ar jam nedėkingas. Tačiau, kad kitų akyse nepasirodyčiau esąs pavyduolis, pirmiausia noriu aiškiai parodyti savo gilią pagarbą ir dėkingumą Kantui, trumpai aptardamas tai, ką aš laikau jo didžiausiu nuopelnu; aš tai nušviesiu tokiais bendrais bruožais, kad man nereikės paliesti tų taškų, kur aš po to prieštarausiu jam.

Didžiausias Kanto nuopelnas yra tas, kad reiškinį jis atskyrė nuo daikto savaime, įrodydamas, kad tarp daiktų ir mūsų pačių visada įsiterpia *intelektas,* ir dėl to daiktų negalima pažinti tokių, kokie jie gali būti patys savaime. Į šį kelią jį atvedė *Locke'as* – žr. *Prolegomenai kiekvienai [būsimai] metafizikai (Prolegomena zu [einer] jeden [künftigen] Metaphysik),* § 13, antra pastaba. Locke'as parodė, kad antrinės daiktų savybės, – tokios kaip garsas, kvapas, spalva, kietumas, minkštumas, lygumas ir t.t., – būdamos pagrįstos jusliniais įspūdžiais, nepriskirtinos objektyviam kūnui, daiktui savaime, kuriam jis priskyrė tik pirmines savybes, t.y. tokias, kurios suponuoja tik erdvę ir nepersmelkiamumą, – būtent tįsumą, formą, masyvumą, skaičių, judrumą. Tačiau ši lengvai pastebima ir daiktų paviršiuje pasirodanti Locke'o perskyra buvo tarsi kokia jaunatviška kantiškosios perskyros

preliudija. Laikydamasis nepalyginamai aukštesnio žiūros taško, Kantas parodė, kad visa tai, ką *Locke'as* laikė esant qualitates primarias, t.y. daiktų savaime savybėmis, irgi priklauso tik daikto savaime reiškiniui mūsiškiame pagavos sugebėjime, ir kaip tik todėl, kad šito sugebėjimo sąlygos, erdvė, laikas ir priežastingumas, mūsų pažįstamos a priori. Taigi *Locke'as* nuo daikto savaime atskyrė elementą, į reiškinį įnešamą juslių organų; o *Kantas* atskyrė ir elementą, įnešamą smegenų funkcijų (nors ir ne taip įvardintų), todėl daikto savaime atskyrimas nuo reiškinio dabar įgavo nepalyginamai didesnę reikšmę ir daug gilesnę prasmę. Šiuo tikslu Kantas turėjo imtis didžiulio darbo – mūsiškį pažinimą a priori atskirti nuo pažinimo a posteriori, o šito iki jo deramai griežtai, iki galo, visai aiškiai ir sąmoningai nebuvo padaręs niekas. Todėl šis atskyrimas tapo jo gilių tyrinėjimų pagrindiniu objektu. Čia mes norime pažymėti, kad *Kanto* filosofija su jo pirmtakų filosofija santykiauja trejopai: pirma, kaip tik ką matėme, ji patvirtina ir išplečia *Locke'o* filosofiją; antra, ji ištaiso *Hume'o* filosofiją ir ja pasinaudoja – tai aiškiausiai išreikšta *Prolegomenų* (šito gražiausio ir suprantamiausio iš visų Kanto pagrindinių veikalų, kuris skaitomas per mažai, nors nepaprastai palengvina jo filosofijos studijas) pratarmėje; trečia, ji ryžtingai polemizuoja su Leibnizo–Wolffo filosofija ir ją sugriauna. Todėl, prieš pradedant studijuoti Kanto filosofiją, reikia būti susipažinusiam su visomis trimis doktrinomis. Bet jeigu, kaip sakyta anksčiau, reiškinio atskyrimas nuo daikto savaime, t.y. mokymas apie visišką idealybės ir realybės skirtingumą, yra pamatinė Kanto filosofijos tendencija, tai netrukus po to pasirodęs tvirtinimas, kad idealybė ir realybė absoliučiai tapačios, yra liūdnas anksčiau minėto Goethe's posakio įrodymas, juolab kad jis neparemtas niekuo, išskyrus tuščiažodžiavimą apie intelektinę žiūrą, ir todėl buvo tik iškilnia mina, pagyrūniškumu

ir nesąmone užmaskuotas sugrįžimas prie grubaus kasdienio požiūrio. Toks požiūris tapo tinkamu išeities tašku dar grubesnei nerangaus ir negabaus *Hegelio* nesąmonei. Taigi, kiek anksčiau aptartas Kanto realizuotas reiškinio atskyrimas nuo daikto savaime savo argumentacijos gilumu ir įžvalgumu pranoko visa, kas buvo padaryta iki jo, tiek jis buvo nepaprastai vaisingas savo padariniais. Juk iš tikrųjų jis visai savarankiškai, visai naujai, iš visai kitos pusės ir visai naujoje perspektyvoje surado ir iškėlė tą pačią tiesą, kurią nepailsdamas kartoja Platonas, savo kalba dažniausiai išreikšdamas ją šitaip: šis juslėms pasirodantis pasaulis neturi tikrosios būties, o yra tik nuolatinis tapsmas; jis egzistuoja ir kartu neegzistuoja, o jo suvokimas yra ne tiek pažinimas, kiek iliuzija. Kaip tik tai Platonas mito pavidalu išreiškia *Valstybės* septintosios knygos pradžioje, svarbiausioje visų jo veikalų vietoje, kurią aš jau minėjau šio veikalo trečiojoje knygoje; jis sako, kad žmonės, tvirtai sukaustyti tamsioje oloje, nemato nei tikros pirmapradės šviesos, nei tikrų daiktų, o mato tik silpną oloje degančios ugnies šviesą ir šešėlius tikrų daiktų, už jų nugarų slenkančių pro šią ugnį; tačiau jie mano, kad šitie šešėliai ir yra tikrovė, o jų sekos nustatymas yra tikroji išmintis. Ta pati tiesa, nors pavaizduota visai kitaip, yra pamatinis Vedų ir Puranų mokymas, būtent mokymas apie Mają, kuri suprantama lygiai taip pat, kaip ir tai, ką Kantas vadina reiškiniu, priešindamas jį daiktui savaime; juk Majos kūriniu laikomas kaip tik šis regimasis pasaulis, kuriame mes gyvename, tie sutikrovinti kerai, toji netvari, savaime beesmė regimybė, palyginama su optine iliuzija ir sapnu, toji skraistė, apgaubianti žmogaus sąmonę, tas kažkas, apie kurį vienodai klaidinga ir vienodai teisinga sakyti, kad jis egzistuoja ir kad jis neegzistuoja. O Kantas tą patį mokymą ne tik išreiškė visai naujai ir originaliai, bet, ramiausiai ir blaiviausiai jį išdėstęs, pavertė įrodyta

ir negincytina tiesa. Tuo tarpu tiek Platonas, tiek indai šio mokymo teiginius pagrindė tik bendru pasaulio stebėjimu, jį pateikė kaip betarpišką jų sąmonės kalbą ir išdėstė jį veikiau mitologiškai ir poetiškai negu filosofiškai ir aiškiai. Šiuo požiūriu jų santykis su Kantu toks, kaip pitagorininkų, Hiketo, Filolajo ir Aristarcho, tvirtinusių, kad žemė juda apie nejudančią saulę, santykis su Koperniku. Šitoks aiškus žinojimas ir ramus, apgalvotas viso pasaulio vaiduokliškos prigimties pavaizdavimas yra tikrasis visos Kanto filosofijos pagrindas, jos siela ir didžiausias jos nuopelnas. Kantas tai įgyvendino nuostabiai apgalvotai ir meistriškai, išnarstydamas ir dalimis parodydamas visą mūsų sugebėjimo pažinti mašineriją, kurios dėka atsiranda objektyviojo pasaulio fantasmagorija. Visa ankstesnė Vakarų filosofija, palyginti su kantiškąja atrodanti neapsakomai grubi, neįstengė suvokti šios tiesos ir kaip tik todėl iš tikrųjų kalbėjo tarsi per sapną. Kantas pirmasis staiga ją pažadino iš to sapno; todėl paskutinieji sapnuotojai (Mendelssohnas) vadino jį viską triuškinančiuoju (Alleszermalmer). Jis parodė, kad dėsniai, su nepažeidžiamu būtinumu viešpataujantys egzistencijoje, t.y. patyrime apskritai, nepritaikomi, kai reikia išvesti ir paaiškinti *pačią egzistenciją*, vadinasi, kad dėsnių galiosena yra tik santykinė, t.y. jie pradeda galioti tik tada, kai jau duota ir esti egzistencija, patyrimo apskritai pasaulis; kad todėl šitie dėsniai negali būti mūsų orientyrai tada, kai mes siekiame paaiškinti pasaulio ir mūsų pačių egzistenciją. Visi ankstesnieji Vakarų filosofai manė, kad tie dėsniai, pagal kuriuos vienas su kitu siejasi reiškiniai ir kuriuos visus – laiką ir erdvę, kaip ir priežastingumą bei loginį protavimą, – aš apimu žodžių junginiu „pagrindo principas", yra absoliutūs ir visiškai niekieno nesąlygoti dėsniai, aeternae veritates, o pasaulis pats yra tik jų padarinys ir atitikmuo, ir todėl visa pasaulio mįslė turi leistis įmenama

į juos orientuojantis. Šiuo tikslu priimtos prielaidos, kurias Kantas kritikuoja, vadindamas proto idėjomis, iš tikrųjų tarnavo tik tam, kad grynasis reiškinys, Majos kūrinys, Platono šešėlių pasaulis, būtų padarytas vienintele ir aukščiausia tikrove, pastatytas į vidinės ir tikrosios daiktų esmės vietą ir šitaip taptų neįmanomas tikrasis tos esmės pažinimas, – žodžiu, sapnuotojas būtų dar giliau užmigdytas. Kantas parodė, kad tie dėsniai, o todėl ir pats pasaulis, yra sąlygoti subjekto pažinimo būdo; todėl, kad ir kiek mes tyrinėtume ir protautume orientuodamiesi į tuos dėsnius, svarbiausiame dalyke, t.y. pasaulio savaime ir už vaizdinio pažinime, nepasistūmėtume nė žingsnio pirmyn, o tik suktumės lyg voverė rate. Todėl visus dogmatikus galima palyginti su žmonėmis, manančiais, kad jei tik jie pakankamai ilgai eitų tiesiai, tai prieitų pasaulio galą; bet Kantas apiplaukė pasaulį ir parodė, kad, kadangi jis yra apvalus, neįmanoma iš jo išeiti judant horizontaliai, nors galbūt tai nėra neįmanoma judant vertikaliai. Be to, galima pasakyti, kad Kanto teorija duoda įžvalgą, jog pasaulio pabaigos ir pradžios reikia ieškoti ne už mūsų, o mumyse.

Bet visa tai paremta pamatiniu skirtumu tarp dogmatinės ir *kritinės* arba transcendentalinės filosofijos. Kas tai nori išsiaiškinti ir įsitikinti pasiremdamas pavyzdžiu, gali tai padaryti labai greitai, jei kaip dogmatinės filosofijos pavyzdį jis perskaitys Leibnizo straipsnį, pavadintą „De rerum originatione radicali" [„Apie pirmąją daiktų pradžią"], pirmą kartą atspausdintą Leibnizo filosofiniuose veikaluose, išleistuose Erdmanno, Bd. 1, S. 147. Čia grynai dogmatiškai, pasitelkus ontologinį ir kosmologinį įrodymą ir remiantis veritatibus aeternis kuo puikiausiai a priori parodytas pasaulio pradmuo ir jo tobulumas. Tarp kitko, vienoje vietoje pripažįstama, kad patyrimas parodo kažką visai priešinga čia pademonstruotam pasaulio tobulumui, tačiau patyrimui

paaiškinama, kad jis nieko apie tai nesupranta ir privalo užsičiaupti, kai filosofija prabilo a priori. Kaip viso šito metodo priešininkas pasirodo *Kantas su savąja kritine filosofija*, kuri suproblemina kaip tik tas visą tokį dogmatinį statinį pagrindžiančias veritates aeternas, tyrinėja jų šaltinį ir po to jį randa žmogaus galvoje, kur jos ir išauga iš tai galvai esmiškai būdingų formų, reikalingų tam, kad būtų suvoktas objektyvusis pasaulis. Taigi kaip tik čia, smegenyse, yra akmenų skaldykla, teikianti medžiagą tam išdidžiam dogmatiniam statiniui. Bet kaip tik tam, kad kritinė filosofija pasiektų tokį rezultatą, ji turėjo *išeiti* už veritatum aeternarum, grindusių visą ankstesnį dogmatizmą, ribų, kad pačias tas tiesas padarytų tyrinėjimo objektais ir taptų *transcendentaline* filosofija. Visa tai reiškia, kad objektyvus pasaulis, kokį mes jį pažįstame, nebūdingas daiktų savaime esmei, o yra tik jos reiškinys, sąlygotas kaip tik tų formų, kurios a priori glūdi žmogaus intelekte (smegenyse); todėl pasaulis negali apimti nieko, išskyrus reiškinius.

Tiesa, Kantas nepasiekė pažinimo, kad reiškinys yra pasaulis kaip vaizdinys, o daiktas savaime yra valia. Tačiau jis parodė, kad besireiškiantis pasaulis yra sąlygotas tiek subjekto, tiek objekto; o išskirdamas bendriausias jų reiškimosi, t.y. vaizdinio, formas, Kantas atskleidė, kad jas galima pažinti ir apžvelgti viso jų dėsningumo požiūriu, išeities tašku imant ne tik objektą, bet ir subjektą, nes iš tikrųjų jos esti tarp subjekto ir objekto, kaip abiems bendra riba. Jis priėjo išvadą, kad orientuojantis į šią ribą neįmanoma įsismelkti nei į objekto, nei į subjekto vidinę esmę, vadinasi, niekada neįmanoma pažinti pasaulio esmės, daikto savaime.

Kaip aš netrukus parodysiu, jis išvedė daiktą savaime neteisingai, būdamas nenuoseklus, ir dėl to buvo nubaustas daugybės neatremiamų puolimų, nukreiptų prieš šią svarbiausią jo teorijos dalį. Jis nepripažino tiesiai, kad daiktas

savaime yra valia, tačiau žengė didelį, pirmeivišką žingsnį šio pažinimo link, parodydamas, kad žmogaus veiksmo nepaneigiama moralinė prasmė visiškai skiriasi nuo reiškinio dėsnių, nuo jų nepriklauso, negali būti jais kaip nors paaiškinama, o yra kažkas, kas betarpiškai susiliečia su daiktu savaime. Tai yra antras svarbiausias žiūros taškas, iš kurio matyti Kanto nuopelnai.

Trečiuoju jo nuopelnu galime laikyti visišką scholastinės filosofijos įveikimą. Apskritai scholastine filosofija aš linkęs vadinti visą laikotarpį, kurį pradeda bažnyčios tėvas Augustinas ir kuris pasibaigia prieš pat pasirodant Kantui. Kaip labai teisingai pastebėjo *Tennemannas*, esminis scholastikos bruožas yra vyraujančios tautinės religijos globa, primesta filosofijai, kuriai iš tikrųjų nebelieka nieko kito, o tik įrodinėti ir puošti religijos primetamas svarbiausias dogmas. Tikrieji scholastai iki pat Suarezo tai pripažino atvirai ir neslėpdami; vėlesni filosofai tai darė labiau nesąmoningai arba šito nepripažino atvirai. Paprastai tariama, kad scholastinė filosofija baigiasi maždaug prieš šimtą metų iki Kartezijaus (Descartes'o), o po to, kartu su Descartes'u, prasideda visai nauja, laisvo, nuo bet kokios pozityvios tikybos nepriklausomo tyrinėjimo epocha. Tačiau tokia laisvė faktiškai negali būti priskirta Descartes'ui ir jo įpėdiniams;*

* Bruno ir Spinoza čia yra visiška išimtis. Kiekvienas iš jų stovi skyrium, yra vienišas ir nepriklauso nei savajam šimtmečiui, nei savajai žemės rutulio daliai, vienam atsimokėjusiai mirtimi, kitam – persekiojimais ir patyčiomis. Jų vargingas gyvenimas ir mirtis tuose Vakaruose panašūs į tropinio augalo likimą Europoje. Jų tikroji dvasios tėvynė buvo šventojo Gango krantai: ten jie būtų gyvenę ramiai ir gerbiami, tarp vienminčių. Eilėse, kuriomis Bruno pradeda knygą *Della causa, principio et uno [Apie priežastį, pradą ir vienovę]*, už kurią buvo sudegintas ant laužo, jis aiškiai ir gražiai pasisako, koks vienišas jis jautėsi savo šimtmetyje, o kartu atskleidžia savo likimo nuojautą, kuri jį vertė delsti paskelbti savo mintis,

veikiau jiems priskirtina tik laisvės regimybė, daugių daugiausia – jos siekis.

Descartes'as buvo visai išskirtinis protas ir, jei atsižvelgsime į laiką, kuriame jis gyveno, nuveikė labai daug. Bet jeigu šito nepaisytume ir jį vertintume pagal tai, kas jam priskiriama, – kad išlaisvino mąstymą iš visų grandinių ir kad pradėjo naują nevaržomo tikro tyrinėjimo laikotarpį, – tada turėtume pripažinti, kad nors jis ir vaizduojasi esąs skeptikas, vienu ypu norintis nusimesti visas grandines, anksti uždėtas jo laikmečio ir tautos, tačiau daro tai nerimtai, tik puikuodamasis ir akimirkai, kad tuojau pat vėl jas užsidėtų ir būtų sukaustytas dar tvirčiau; be to, jo skepticizmui dar trūksta rimties ir todėl jo atsisakoma taip greitai ir taip nevykusiai. Lygiai taip pat elgiasi ir jo įpėdiniai iki pat Kanto. Todėl tokios rūšies laisvam mąstytojui labai tinka Goethe's eilės:

kol jo neįveikė tas tauriose sielose toks stiprus poreikis perduoti kitiems pažintą tiesą:

Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat;
Saeclo haec indigno sint tribuenda licet?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Iovem.

[Kas gi, o mano negaluojanti siela, tau trukdo pagimdyti,
Ar vertas tavo dovanos šis niekingas laikas?
Ir nors virš žemių vilnija šešėliai
Iškelk viršūnę savo aukštyn, į eterį, o mano kalne!]

Kas perskaitys šį pagrindinį jo veikalą ir kitus jo itališkus kūrinius, anksčiau tokius retus, o dabar, pasirodžius vokiškam leidimui, prieinamus kiekvienam, sutiks su manimi, kad iš visų filosofų tik jis vienas kažkiek prilygsta Platonui, didelę poetinę galią ir poetinį polinkį suderindamas su filosofine galia, ir tai jis atskleidžia ypač dramatiškai. Įsivaizduokime švelnią, dvasingą, mąstančią būtybę, mums pasirodančią iš šito jo kūrinio, patekusią į grubių ir šėlstančių šventikų, jo teisėjų ir budelių, rankas ir padėkokime laikui, atnešusiam šviesesnį ir švelnesnį šimtmetį; tie palikuonys, kurių prakeikimas turėjo kristi ant šitų šėtoniškų fanatikų galvų, yra dabartinė karta.

Nepyk, bet jis man baisiai panašus
Į žiogą ilgakojį: pastreksena,
Pamiklina truputį sparnučius –
Ir traukia vėl giesmelę savo seną.[33]

[Er scheint mir, mit Verlaub von Euer Gnaden,
Wie eine der langbeinigen Zikaden,
Die immer fliegt und fliegend springt –
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen singt.
Faust I, Vers 287 – 290]

Kantas turėjo priežasčių apsimesti, kad ir *jis* mano taip pat. Tačiau iš tariamo šuolio, kurį jam buvo leista daryti, kadangi buvo žinoma, kad šokant nukrentama atgal, į žolę, šįkart išėjo skrydis; ir dabar tie, kurie stovi žemai, gali tik lydėti jį akimis, bet nebeįstengia vėl jo pagauti.

Taigi Kantas savo teorija išdrįso parodyti, kad visos tos tariamai įrodytos dogmos yra neįrodomos. Spekuliatyvinei teologijai ir su ja susijusiai racionaliajai psichologijai jis sudavė mirtiną smūgį. Nuo to laiko jos išnyko iš vokiečių filosofijos, ir nedera leistis suklaidinamiems to fakto, kad tai šen, tai ten išliko žodis po to, kai paties dalyko buvo atsisakyta, ar kad koks nors vargšas filosofijos profesorius išsaugoja savo galvoje Viešpaties baimę, bet tiesai leidžia būti tiesa. Šio Kanto nuopelno didybę gali įvertinti tik tas, kuris pastebėjo, kokią žalingą įtaką tos sąvokos darė tiek gamtos mokslui, tiek filosofijai – netgi geriausių XVII ir XVIII amžių autorių veikaluose. Vokiečių gamtamoksliniuose veikaluose vyraujančio tono ir metafizinio fono pasikeitimas po Kanto tiesiog nuostabus: iki jo tie veikalai buvo tokie pat kaip dabar Anglijoje. Šis Kanto nuopelnas susijęs su tuo, kad nemąstantis orientavimasis į reiškinio dėsnius, jų pavertimas amžinosiomis tiesomis, trumpai tariant, jokio apmąstymo netrikdomas iliuzijose paskendęs *realizmas* visiškai viešpatavo visoje ankstesnėje senovės, viduramžių ir

naujųjų laikų filosofijoje. *Berkeley*, kaip ir iki jo *Malebranche'as*, suvokė šio realizmo vienpusiškumą ir melagingumą, tačiau neįstengė jo įveikti, nes jų ataka buvo nukreipta tik į *vieną* tašką. Todėl kaip tik Kantui buvo lemta padėti įsivyrauti Europoje, bent jau filosofijoje, tam pamatiniam idealistiniam požiūriui, kuris vyrauja visoje nemahometoniškoje Azijoje ir iš esmės yra net religija. Taigi iki Kanto mes buvome *laike:* dabar laikas yra mumyse ir t.t.

Etika šitos realistinės filosofijos buvo traktuojama pagal reiškinio dėsnius, kurie buvo laikomi absoliučiais ir galiojančiais daiktui savaime. Todėl etika buvo grindžiama tai laimės teorija, tai pasaulio kūrėjo valia, tai pagaliau tobulybės sąvoka, kuri savaime yra visiškai tuščia ir be turinio, nes žymi tik paprastą santykį, gaunantį prasmę tik iš daiktų, kuriems ji taikoma; juk „būti tobulam" nereiškia nieko kito, o tik „atitikti kokią nors jau suponuojamą ir duotą sąvoką", kuri, vadinasi, turi būti nustatyta iš anksto ir be kurios tobulybė yra tam tikras bevardis skaičius ir todėl išreikšta pati viena visai nieko nereiškia. O jeigu šiuo atveju tyliai suponuojama sąvoka „žmonija" ir šitaip iškeliamas moralinis principas siekti tobulo žmogiškumo, tai šituo pasakoma tik tiek: „Žmonės turi būti tokie, kokie jie turi būti", ir išminties čia esama ne daugiau nei prieš tai. Iš tikrųjų „tobulas" yra beveik žodžio „visas" sinonimas, nes jis žymi, kad tam tikrame fakte ar individe atstovaujami, vadinasi, realiai yra visi tie predikatai, kurie glūdi atitinkamos rūšies sąvokoje. Todėl sąvoka „tobulybė", vartojama absoliučiai ir in abstracto, yra beprasmiškas žodis, kaip ir plepalai apie „visų tobuliausią būtybę" ir pan. Visa tai yra tuščiažodžiavimas. Nepaisant to, praeitame amžiuje ši „tobulybės" ir „netobulybės" sąvoka buvo tapusi plačiai vartojama moneta; ji net buvo toji ašis, aplink kurią sukosi visas moralizavimas ir net teologizavimas. Kiekvienam ji buvo ant liežuvio, todėl galiausiai tapo tiesiog skandalinga.

Net geriausius to meto autorius, pavyzdžiui, Lessingą, mes matome beviltiškai įsipainiojusius į tobulybes ir netobulybes ir besigrumiančius su jomis. O juk kiekvienas nors šiek tiek mąstantis žmogus turėjo bent jau nujausti, kad šioje sąvokoje nesama jokio pozityvaus turinio, nes ji, kaip algebros ženklas, nurodo grynąjį santykį in abstracto. Kaip sakyta, nepaneigiamą didžiulę etinę veiksmų svarbą Kantas visiškai atskyrė nuo reiškinio ir jo dėsnių ir parodė, kad tie veiksmai betarpiškai siejasi su daiktu savaime, giliausia pasaulio esme, tuo tarpu reiškinys, t.y. laikas ir erdvė bei visa, kas juos pripildo ir juose išsidėsto pagal priežastingumo dėsnį, turi būti traktuojama kaip netvarus ir tuščias sapnas.

To, kas čia pasakyta labai glaustai ir kas jokiu būdu išsamiai neapima objekto, gali pakakti, kad aš paliudyčiau savo pagarbą didiems Kanto nuopelnams. Aš parašiau tai savo paties malonumui ir todėl, kad teisingumas reikalauja, kad tie nuopelnai būtų priminti kiekvienam, kuris nori eiti įkandin manęs ir įsimąstyti į be nuolaidų atskleistas jo klaidas. Prie to aš dabar ir pereinu.

Kad didieji Kanto laimėjimai turėjo būti susiję ir su didžiomis klaidomis, galima suvokti jau ir iš istorinio žiūros taško. Juk nors jis sukėlė didžiausią revoliuciją filosofijoje ir sunaikino scholastiką (kuri, suprantama, minėta plačiąja prasme, viešpatavo keturiolika šimtmečių), kad iš tikrųjų duotų pradžią visai naujai, trečiajai pasaulinei filosofijos epochai, tiesioginis jo pasirodymo padarinys buvo beveik negatyvus, o ne pozityvus. Kadangi jis nesukūrė visiškai naujos sistemos, kurios jo šalininkai būtų galėję laikytis bent trumpą laiką, visi jautė, kad atsitiko kažkas didinga, tačiau niekas iš tikrųjų nežinojo – kas. Jie gerai matė, kad visa ankstesnė filosofija buvo bevaisiai sapnai, iš kurių dabar

pabudo naujoji epocha; tačiau ko dabar reikia griebtis, jie nežinojo. Atsirado didžiulė tuštuma, didžiulė stoka; visų, net plačiosios publikos, dėmesys buvo sužadintas. Pastūmėti šios tuštumos, o ne vidinio poreikio ir jėgos jausmo (kuris pasireiškia ir nepalankiu metu, kaip Spinozos atveju), žmonės be išskirtinių talentų ėmėsi įvairiausių silpnų, absurdiškų, o kartais net beprotiškų bandymų, kuriems sužadinta publika vis dėlto skyrė savo dėmesį ir labai kantriai, kaip gali būti tik Vokietijoje, jų klausėsi ilgą laiką.

Toks pat dalykas kadaise turėjo nutikti gamtoje, kai didi revoliucija pakeitė visą žemės paviršių, jūra ir žemė susikeitė vietomis ir buvo išlyginta arena naujam kūrimui. Praėjo daug laiko, kol gamta įstengė sukurti naują tvarių, viena su kita ir su likusiomis harmoningai derančių formų visumą. Iš pradžių atsirado keisti baisingi organizmai, kurie dėl disharmonijos su savimi ir su kitais negalėjo ilgai išlikti. Tačiau dar ir dabar jų liekanos mums primena tuos naujai besiformuojančios gamtos svyravimus ir bandymus. O kad filosofijoje visai panaši krizė ir baisingų išsigimėlių epocha buvo sukelta Kanto, kaip visi žinome, galima spręsti vien iš to, kad jo kūrinys buvo netobulas, pasižymintis dideliais trūkumais, o todėl turėjo būti negatyvus ir vienpusiškas. Dabar mes ir pabandysime atskleisti šiuos trūkumus.

Pirmiausia mes norėtume išsiaiškinti ir patikrinti pamatinę mintį, kurioje glūdi visos *Grynojo proto kritikos [Kritik der reinen Vernunft]* tikslas. Kantas perėmė savo pirmtakų, filosofų-dogmatikų poziciją ir atitinkamai kartu su jais išeities tašku pasirinko tokias prielaidas: 1. Metafizika yra mokslas apie tai, kas esti anapus bet kokio patyrimo galimybės; 2. Tokie dalykai niekada negali būti atrasti, remiantis pamatiniais principais, kurie patys pirmąkart kyla iš patyrimo

(*Prolegomenai*, § 1); vien tik tai, ką mes žinome *iki*, vadinasi, nepriklausomai *nuo* bet kokio patyrimo, gali apimti daugiau negu galimas patyrimas; 3. Mūsų prote iš tikrųjų galima rasti tam tikrus tokios rūšies pamatinius principus: jie pagaunami vadinamuoju pažinimu, kylančiu iš grynojo proto. Dėl viso to Kantas sutinka su savo pirmtakais, tačiau šioje vietoje jis nuo jų atsiskiria. Jie sako: „Šitie principai arba žinios, kylančios iš grynojo proto, yra abstrakčios daiktų galimybės išraiškos, aeternae veritates, ontologijos šaltiniai: jie viešpatauja pasaulio tvarkai, kaip fatumas viešpatavo senovės dievams". Kantas sako: Tai yra tik mūsų intelekto formos, ne daiktų egzistavimo, o tų daiktų mūsiškių vaizdinių dėsniai ir todėl jie galioja tik mūsiškei daiktų pagavai, vadinasi, negali apimti kažko, kas yra anapus patyrimo galimybės, kaip kad buvo siekiama pagal pirmąją prielaidą. Juk kaip tik šitų pažinimo formų aprioriškumas – kadangi jos gali kilti tik iš subjektyvaus pažinimo šaltinio – visiems laikams atima iš mūsų galimybę pažinti daiktų vidinę esmę ir pririša mus prie grynų reiškinių pasaulio, todėl mes negalime pažinti daiktų, kokie jie gali būti patys savaime net a posteriori, jau nekalbant apie apriorinį pažinimą. Todėl metafizika yra negalima, o jos vietą užima grynojo proto kritika. Prieš senąjį dogmatizmą Kantas čia pasiekia visišką pergalę; todėl nuo to laiko visi iškylantys dogmatiniai bandymai turėjo ieškoti visai kitų kelių palyginti su ankstesniais. Dabar aš pabandysiu pagrįsti savo pastangą, sutinkamai su aiškiai išreikšta dabartinės kritikos intencija. Taigi rūpestingiau įsimąsčius į ankstesnę argumentaciją, reikės pripažinti, kad jos pirminė pamatinė prielaida yra tam tikras petitio principii; jis glūdi (ypač *Prolegomenų* pirmame paragrafe aiškiai suformuluotame) teiginyje: „Metafizikos šaltiniai jokiu būdu negali būti empiriniai; jos pamatiniai principai ir pamatinės sąvokos niekada negali kilti iš patyrimo, nei vidinio, nei išorinio". Tačiau šis

kardinalus teiginys nepagrįstas niekuo, išskyrus etimologinį argumentą, kylantį iš žodžio „metafizika". Bet iš tikrųjų yra štai kaip: pasaulis ir mūsų pačių egzistencija mums neišvengiamai pasirodo kaip mįslė. O dabar be jokių išlygų tariama, kad šios mįslės įminimas negali kilti iš gilaus paties pasaulio supratimo, o turi būti ieškomas tame, kas visiškai skirtinga nuo pasaulio (juk tokia yra žodžių „už bet kokio patyrimo galimybės" prasmė); be to, tariama, kad iš šio įminimo turi būti išskirta visa, ką mes galėtume kažkaip pažinti *betarpiškai* (juk tokia yra galimo patyrimo, tiek vidinio, tiek išorinio, prasmė). Priešingai, to įminimo reikia ieškoti ten, kur mes galime patekti tik netiesiogiai, remdamiesi išvadomis iš bendrų apriorinių principų. Po to, kai šitokiu būdu pašalinamas svarbiausias bet kokio pažinimo šaltinis ir užkertamas tiesus kelias į tiesą, nedera stebėtis, kad dogmatinės pastangos buvo bevaisės ir Kantas galėjo parodyti šios nesėkmės neišvengiamybę: juk metafizika ir apriorinis pažinimas iš anksto buvo traktuojami kaip tapatūs. Tačiau iš pradžių reikėjo įrodyti, kad medžiagos, reikalingos įminti pasaulio mįslę, negalima aptikti pačiame pasaulyje, bet reikia jos ieškoti tik už pasaulio, kažkur, kur galima patekti tik laikantis tų mums a priori pažįstamų formų. Tačiau kol tai neįrodyta, spręsdami svarbiausią ir sunkiausią uždavinį, mes neturime jokios priežasties atsiriboti nuo turiningiausio iš visų pažinimo šaltinių, vidinio ir išorinio patyrimo, ir operuoti tik neturiningomis formomis. Todėl aš sakau, kad pasaulio mįslės įminimas turi kilti iš paties pasaulio supratimo; vadinasi, kad metafizika privalo ne peržengti patyrimą, per kurį atsiveria pasaulis, o suprasti jį iš esmės, nes patyrimas, išorinis ir vidinis, be abejonės, yra svarbiausias bet kokio pažinimo šaltinis; kad todėl tik deramai ir reikiamoje vietoje susiejus išorinį ir vidinį patyrimą ir šitaip sujungus šituos du tokius skirtingus pažinimo šaltinius yra įmanoma įminti pasaulio mįslę. Tačiau tai

įmanoma tik tam tikrose ribose, nulemtose mūsų baigtinės prigimties, taigi tik taip, kad mes pasiekiame teisingą paties pasaulio supratimą, bet neįstengiame iki galo paaiškinti jo egzistencijos ir išspręsti visų tolimesnių problemų. Vadinasi, „est quadam prodire tenus [si non datur ultra": teisinga eiti iki ribos (jei toliau kelio nėra); Horaz: *Epistulae,* 1, 1, 32], ir mano kelias yra viduryje tarp ankstesnės dogmatikos visažinystės ir kantiškosios kritikos nevilties. Tačiau Kanto atrastos svarbios tiesos, kurių dėka buvo sugriautos ankstesnės metafizinės sistemos, mano sistemai teikė duomenis ir medžiagą. Palyginkime, ką aš antrojo tomo septynioliktajame skyriuje esu pasakęs apie savo metodą. Tiek apie pamatinę Kanto mintį. Dabar mes norėtume apžvelgti jos išsklaidą ir detales.

Kanto stilius visur paženklintas išskirtinio proto, tikro, stipraus originalumo ir nepaprastos minties jėgos antspaudu. Galbūt tiksliausiai jį galima apibūdinti kaip *nuostabiai sausą;* jo dėka, skaitytojo nuostabai, Kantas sugebėjo labai patikimai pagauti ir išskirti sąvokas, o po to nepaprastai laisvai žarstytis jomis tai šen, tai ten. Tokį pat nuostabų sausumą aš dar randu Aristotelio stiliuje, nors pastarasis daug paprastesnis. Tačiau Kanto dėstymas dažnai yra neaiškus, neapibrėžtas, netikslus, o kartais – miglotas. Žinoma, iš dalies tai galima pateisinti tuo, kad dalykas sunkus, o mintis gili. Tačiau tas, kas aiškus sau pačiam iki paties dugno ir kas visai aiškiai žino, ką mąsto ir ko siekia, niekada nerašys neaiškiai, niekada nevartos netikslių, neapibrėžtų sąvokų, joms išreikšti neieškos labai sunkių bei sudėtingų posakių iš svetimų kalbų ir nevartos jų nuolat, kaip tai darė Kantas, kuris imdavo žodžius ir formules iš senosios, net iš scholastinės filosofijos, ir, siekdamas savo tikslų, tuos žodžius susiedavo vieną su kitu, pavyzdžiui, „transcendentalinis sintetinis apercepcijos

vienumas" ir apskritai „sintezės vienumas", vartojamas visur, kur visiškai pakaktų žodžio „suvienijimas". Be to, nedera tai, kas kartą jau paaiškinta, aiškinti vis iš naujo, kaip elgiasi Kantas, aiškindamas, pavyzdžiui, intelektą, kategorijas, patyrimą ir kitas svarbiausias sąvokas. Apskritai nederėtų nuolat kartotis ir, kaskart iš naujo dėstant šimtąkart išreikštą mintį, vėl palikti kaip tik tas pačias miglotas vietas; priešingai, derėtų savo nuomonę išreikšti vieną kartą, aiškiai, esmingai, išsamiai ir tuo pasitenkinti. „Quo enim melius rem aliquam concipimus, eo magis determinati sumus ad eam unico modo exprimendam" [Juk juo geriau mes suprantame kokį nors dalyką, juo labiau esame linkę jį išreikšti vieninteliu būdu], sako Kartezijus [*Epistulae,* 1] savo penktajame laiške. Tačiau didžiausia žala, kurią padarė vietomis miglotas Kanto stilius, yra ta, kad jis darė poveikį kaip „exemplar vitiis imitabile" [pavyzdys, skatinantis mėgdžioti jo klaidas; Horaz: *Epistulae,* 1, 19, 17] ir dėl nesusipratimo tapo net pražūtingu autoritetu. Publika buvo priversta manyti, kad tai, kas miglota, ne visada beprasmiška, ir tuojau pat beprasmybė prisidengė painia dėstymo maniera. *Fichte* buvo pirmasis, perėmęs šią naują privilegiją ir energingai ja pasinaudojęs; *Schellingas* šiuo požiūriu bent jau jam prilygo, o alkanų rašeivų be dvasios ir sąžinės kaimenė netrukus pranoko juos abu. Tačiau didžiausias įžūlumas kurpti visiškas nesąmones ir kraiglioti beprasmiškus, baisingiausius žodžių raizginius, kuriuos anksčiau buvo galima išgirsti tik beprotnamiuose, pagaliau pasirodė *Hegelio* asmenyje ir tapo grubiausios, kokią tik įmanoma įsivaizduoti, visuotinės mistifikacijos instrumentu; šį įžūlumą lydėjo tokia sėkmė, kuri palikuonims atrodys pasakiška ir išliks kaip paminklas vokiečių kvailumui. Veltui tuo metu *Jeanas Paulis* rašė savo gražius paragrafus apie „aukščiausią filosofinio pamišimo pagerbimą katedroje ir poetinio pamišimo – teatre" *(Ästhetische Nachschule);* ir veltui Goethe pasakė:

Nesąmonių pripaistė – ir puiku
Juk ginčytis su asilu – sunkoka.
O žmonės jūroj šitokių šnekų
Nebūtą prasmę sužvejoti moka.[34]

[So schwätzt und lehrt man ungestört;
Wer will sich mit den Narr'n befassen?
Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.
Faust, I, Vers. 2563-66]

Tačiau sugrįžkime prie Kanto. Negalima nepripažinti, kad jis visiškai neturi antikinio, didingo paprastumo, naivumo, ingénuité, candeur. Jo filosofija visai nepanaši į graikų architektūrą, žvilgsniui iškart atveriančią didžias ir paprastas proporcijas; priešingai, ji labai primena gotikinį architektūros stilių. Juk visiškai individualus Kanto intelekto bruožas yra keista simpatija *simetrijai*, kuri mėgsta didžiausią įvairovę, kad ją sutvarkytų, o tvarką pakartotų detalėse, ir taip be galo, visai kaip gotikinėse bažnyčiose. Kartais šį polinkį faktiškai jis nuveda iki karikatūros, atvirai prievartaudamas tiesą ir su ja elgdamasis taip, kaip ankstesnių laikų prancūzų sodininkai elgdavosi su gamta, kurdami simetriškas alėjas, kvadratus ir trikampius, piramidės ir rutulio pavidalo medžius ir taisyklingomis kreivėmis išdėstytus krūmus. Aš tai parodysiu, remdamasis faktais.

Atskirai aptaręs erdvę ir laiką, po to visą tą erdvę ir laiką pripildantį stebimąjį pasaulį, kuriame mes gyvename ir esame, apibūdinęs nieko nesakančiais žodžiais „empirinis stebėjimo turinys mums yra *duotas*", jis tuojau pat, *vienu* šuoliu atsiduria prie *visos jo filosofijos loginio pagrindo, sprendinių lentelės*. Iš jos jis dedukuoja lygiai dvylika kategorijų, simetriškai išdėstytų pagal keturias rubrikas: vėliau jos tampa baisinga Prokrusto lova, į kurią jis įspraudžia visus pasaulio daiktus ir visa, kas vyksta žmoguje, nesidrovėdamas jokios prievartos, neniekindamas jokio sofizmo, kad tik galėtų visur

pakartoti tos lentelės simetriškumą. Pirmas iš šios lentelės simetriškai išvedamas dalykas yra grynoji fiziologinė visuotinių gamtotyros principų lentelė, būtent: stebėjimo aksiomos, suvokimo anticipacijos, patyrimo analogijos ir empirinio mąstymo apskritai postulatai. Iš šių principų pirmieji du yra paprasti; bet kiekvienas iš dviejų kitų simetriškai išleidžia tris atžalas. Grynosios kategorijos yra tai, ką jis vadina *sąvokomis;* o tie gamtotyros pamatiniai principai yra *sprendiniai.* Toliau, kaip visokeriopos išminties aukščiausios kelrodės žvaigždės, būtent simetrijos, padarinys, ateina išprotavimų eilė įrodyti savo vaisingumą; tai jie ir padaro vėlgi simetriškai ir pagal taktą. Kaip, kategorijas pritaikius juslumui, *intelektui* pasirodė patyrimas kartu su savo pamatiniais aprioriniais principais, lygiai taip pat, *išprotavimus* taikant kategorijoms, pasirodo proto *idėjos,* o šią operaciją atlieka *protas,* remdamasis savo tariamuoju principu – ieškoti besąlygiškumo. Tai vyksta šitaip: trys santykio kategorijos išprotavimams duoda tris vienintelės galimas didžiųjų prielaidų rūšis, o išprotavimai atitinkamai suskirstomi irgi į tris rūšis, kiekviena iš kurių gali būti traktuojama kaip kiaušinis, iš kurio protas išperi atitinkamą idėją: iš kategorinio išprotavimo – *sielos* idėją, iš hipotetinio – *pasaulio* idėją ir iš dizjunkcinio – *Dievo* idėją. Viduriniojoje, pasaulio, idėjoje dar sykį pasikartoja kategorijų lentelės simetrija, nes keturios lentelės rubrikos duoda keturias tezes, iš kurių kiekviena turi antitezę, kaip simetrinį partnerį.

Mes išties žavimės šita tikrai sąmojinga kombinacija, sukūrusia tokį dailų statinį, bet vėliau išsamiai ištyrinėsime jos pamatą ir dalis. Tačiau iš pradžių reikia pateikti keletą pastabų.

Tiesiog nuostabu, kaip Kantas, daug negalvodamas, eina savo keliu, laikydamasis savo simetrijos, viską pagal ją tvarkydamas ir visiškai nepaisydamas nė vieno šitaip traktuo-

jamo objekto paties savaime. Aš noriu paaiškinti konkrečiau. Intuityvų pažinimą priskirdamas tik matematikai, jis visiškai ignoruoja kitokį stebimąjį pažinimą, mums atveriantį pasaulį, ir laikosi tik abstraktaus mąstymo, kuriam juk visą prasmę ir vertę duoda stebimasis pasaulis ir kuris yra nepalyginamai reikšmingesnis, bendresnis, turiningesnis už mūsiškio pažinimo abstrakčiąją dalį. Be to, – ir tai yra pagrindinis dalykas, – stebimojo pažinimo jis niekur aiškiai neskiria nuo abstraktaus pažinimo ir kaip tik todėl, kaip matysime vėliau, įsipainioja į neįveikiamus prieštaravimus. Su visu jusliniu pasauliu susidorojęs nieko nesakančiu „jis yra duotas", po to, kaip sakyta, loginę sprendinių lentelę jis padaro kertiniu savo statinio akmeniu. Tačiau šiuo atveju jis nė akimirką nesusimąsto, kas gi dabar iš tikrųjų atsitiko. Juk šitos sprendinių formos yra *žodžiai ir žodžių junginiai*. Juk iš pradžių reikėtų paklausti, ką jie žymi tiesiogiai. Tada tuojau pat iškiltų kitas klausimas apie *sąvokų* prigimtį. Į jį atsakius, paaiškėtų, koks santykis tarp sąvokų ir stebimųjų vaizdinių, iš kurių susideda pasaulis: tada stebėjimas ir refleksija atsiskirtų. Reikėtų ištirti, kaip į sąmonę patenka ne tik grynas ir grynai formalus stebėjimas a priori, bet ir tai, kaip atsiranda sąmonės turinys, empirinis stebėjimas. Tačiau tada pasirodytų, kokį vaidmenį čia atlieka *intelektas,* ir apskritai, kas yra *intelektas* ir kas, kita vertus, iš tikrųjų yra *protas,* kurio kritika užsiiminėjama. Labiausiai krenta į akis tai, kad Kantas pastarojo nė sykio neapibrėžia aiškiai ir patenkinamai; priešingai, nevykusius ir neteisingus proto aiškinimus jis pateikia tik progai pasitaikius ir kai to reikalauja konkretus kontekstas, visai priešingai anksčiau pateiktai Descartes'o taisyklei.* Pavyzdžiui, *Grynojo proto*

* Čia reikia pažymėti, kad *Grynojo proto kritiką* visur aš cituoju pagal *pirmojo leidimo* puslapių numeraciją, kadangi Rosenkranzo rinktinių raštų leidime ši numeracija visada pridedama. Be to, aš pridedu penktojo leidimo numeraciją, žymėdamas ją ženklu V. Visi kiti leidimai pradedant antruoju yra tokie pat kaip ir V, taigi ir jų numeracija yra tokia pati.

kritikos p. 11; V, 24 protas apibrėžiamas kaip sugebėjimas kurti apriorinius principus; p. 299; V, 356 vėl sakoma, kad protas yra sugebėjimas kurti principus, ir jis priešinamas intelektui, kuris yra sugebėjimas kurti *taisykles!* Galima pamanyti, kad tarp principų ir taisyklių esama didžiulio skirtumo, nes Kantas leidžia mums tarti, kad kiekvieną iš jų atitinka ypatingas pažinimo sugebėjimas. Tačiau šis didžiulis skirtumas pasirodo esąs tik toks, kad tai, kas a priori pažįstama grynuoju stebėjimu ar remiantis intelekto formomis, yra *taisyklė* ir tik tai, kas a priori kyla iš grynųjų sąvokų, yra principas. Prie šios savavališkos ir neleistinos perskyros mes sugrįšime vėliau, aptarinėdami dialektiką. P. 330; V, 386 protas yra sugebėjimas daryti išvadas: paprastą sprendimą jis dažniau (p. 69; V, 94) aiškina kaip intelekto funkciją. Tačiau šitaip jis iš esmės sako štai ką: sprendimas yra intelekto funkcija, nes sprendinio pagrindas yra empirinis, transcendentalinis ar metaloginis (Traktatas *Apie pagrindo principą,* § 31, 32, 33); bet jei jis yra loginis, o išprotavimas yra būtent tokios prigimties, tada čia veikia visai ypatingas, daug pranašesnis sugebėjimas pažinti, protas. Negana to, p. 303; V, 360 aiškinama, kad tiesioginės išvados iš kokio nors teiginio vis dar yra intelekto funkcija, ir tik tos išvados, kurios reikalauja tarpinės sąvokos, gaunamos proto dėka. Pateikiamas pavyzdys, kaip iš teiginio „Visi žmonės yra mirtingi" kyla išvada: „Kai kurie mirtingieji yra žmonės", gauta vien intelekto dėka. Priešingai, išvada „Visi mokslininkai yra mirtingi" reikalauja visai kitokio ir daug pranašesnio sugebėjimo, t.y. proto. Kaip galėjo atsitikti, kad didis mąstytojas šneka tokius dalykus! P. 553; V, 581 protas staiga pasirodo esąs nuolatinė visų savavališkų poelgių sąlyga. P. 614; V, 642 jis pasirodo esąs tai, kieno dėka mes galime vertinti savo teiginius; p. 643, 644; V, 671, 672 sakoma, kad intelekto sąvokas protas sujungia į idėjas, panašiai kaip intelektas objektų daugeriopumą su-

jungia į sąvokas. P. 646; V, 674 protas yra ne kas kita, kaip sugebėjimas iš bendrybės išvesti atskirybę.

Savo ruožtu *intelektas* irgi aiškinamas vis kitaip; tai matome septyniose *Grynojo proto kritikos* vietose. Antai p. 51; V, 75 jis yra sugebėjimas sudaryti pačius vaizdinius. P. 69; V, 94 tai sugebėjimas spręsti, t.y. mąstyti, pažinti sąvokomis. Penktojo leidimo p. 137 intelektas apskritai yra sugebėjimas pažinti. P. 132; V, 171 – sugebėjimas kurti taisykles. Bet p. 158; V, 197 sakoma: „Jis yra ne tik sugebėjimas kurti taisykles, bet ir pamatinių principų šaltinis, kurio dėka viskas palenkta taisyklėms"[35]; nepaisant to, anksčiau jis buvo priešpriešintas protui, nes tik pastarasis yra sugebėjimas kurti principus. P. 160; V, 199 intelektas yra sugebėjimas sudaryti sąvokas; bet p. 302; V, 359 jis yra sugebėjimas vienyti reiškinius pagal taisykles.

Mano iškelto tvirto, aiškaus, apibrėžto, paprasto ir visų tautų bei epochų priimtą kalbos vartoseną atitinkančio tų dviejų sugebėjimų pažinti aiškinimo man nereikės ginti nuo tokių (nors ir kylančių iš Kanto) išties painių ir nepamatuotų šnekų apie juos. Jas aš pateikiau tik tam, kad pagrįsčiau savo priekaištą, jog Kantas laikosi savosios simetrinės loginės sistemos, nepakankamai apmąstydamas šitaip traktuojamą objektą.

Jeigu, kaip aš sakiau anksčiau, Kantas būtų rimtai ištyręs, kaip galima paaiškinti du tokius skirtingus sugebėjimus pažinti, vienas iš kurių yra skiriamasis žmogaus bruožas, ir pamąstęs, ką reiškia protas bei intelektas visų tautų ir visų filosofų vartotoje kalboje, jis niekada nebūtų suskirstęs proto į teorinį ir praktinį, nesiremdamas jokiu kitu autoritetu, išskyrus scholastų, kurie terminus *intellectus theoreticus* ir *practicus* vartojo visai kita prasme, ir jis niekada nebūtų praktinio proto padaręs doro elgesio šaltiniu. Lygiai taip pat, prieš intelekto sąvokas (kurias jis supranta iš dalies kaip savo kategorijas, iš dalies kaip visas bendras sąvokas)

šitaip rūpestingai atskirdamas nuo proto sąvokų (vadinamųjų idėjų) ir vienas bei kitas paversdamas medžiaga savo filosofijai, kuri daugiausiai ir nagrinėja visų tų sąvokų galioseną, pritaikymą ir kilmę, – prieš tai, sakau aš, jis turėjo rimtai patyrinėti, kas gi apskritai yra *sąvoka*. Tačiau, deja, ir šio, tokio būtino tyrinėjimo visai nesama, o tai didžia dalimi nulėmė, kad intuityvus pažinimas buvo baisingai supainiotas su abstrakčiuoju. Tai aš netrukus įrodysiu. Ta pati išsamaus apmąstymo stoka, dėl kurios Kantas apėjo klausimus: kas yra stebėjimas? kas yra refleksija? kas yra sąvoka? kas yra protas? kas yra intelektas?, – lėmė tai, kad jis nesiėmė ir tokių absoliučiai būtinų tyrinėjimų: ką aš vadinu *objektu*, kurį skiriu nuo *vaizdinio*? kas yra egzistencija? kas yra objektas? kas yra subjektas? kas yra tiesa, regimybė, klaida? Tačiau neapmąstydamas ir beatodairiškai jis laikosi savo loginės schemos ir savo simetrijos. Sprendinių lentelė gali ir turi būti visos išminties raktas.

Anksčiau aš pažymėjau, jog svarbiausias Kanto nuopelnas yra tas, kad reiškinį jis atskyrė nuo daikto savaime, visą šį regimąjį pasaulį aiškino kaip reiškinį ir todėl šio pasaulio dėsnius pripažino negaliojančiais už reiškinio ribų. Žinoma, yra keista, kad tos tik reliatyvios reiškinio egzistencijos jis nekildino iš paprastos, tokios akivaizdžios ir nepaneigiamos tiesos – „Nėra objekto be subjekto", kad šitaip iš esmės parodytų, jog objektas yra tik reiškinys, neegzistuojantis savaime ir besąlygiškai, nes jis visada esti tik santykyje su subjektu, nuo jo priklauso, yra jo sąlygojamas. Berkeley, kurio nuopelnų Kantas neįvertino, tą svarbų teiginį pavertė pamatiniu savo filosofijos akmeniu ir šitaip sau užsitikrino nemirtingą reputaciją, nors jis pats iš šio teiginio nepadarė reikiamų išvadų ir todėl buvo iš dalies nesuprastas, iš dalies

nepakankamai paisomas. Savo veikalo pirmajame leidime Kanto abejingumą šiam Berkeley'o teiginiui aš aiškinau akivaizdžiai pastebima radikalaus idealizmo baime, tačiau, kita vertus, daugelyje *Grynojo proto kritikos* vietų aš radau aiškiai išreikštą tokio idealizmo nuostatą, todėl apkaltinau Kantą tuo, kad jis prieštarauja sau pačiam. Ir šis priekaištas buvo pagrįstas, jeigu susipažinta – o taip atsitiko man – tik su antruoju arba vėlesniais penkiais *Grynojo proto kritikos* leidimais. Bet kai vėliau aš skaičiau jau retenybe tapusį pirmąjį Kanto svarbiausio veikalo leidimą, savo dideliam džiaugsmui pamačiau, kad visi tie prieštaravimai išnyko, ir supratau, kad Kantas, nors jis ir nevartojo formulės „Nėra objekto be subjekto", tačiau taip pat ryžtingai, kaip Berkeley ir aš, erdvėje ir laike esantį išorinį pasaulį suvokė tik kaip jį pažįstančio subjekto vaizdinį. Todėl jis, pavyzdžiui, p. 383 be jokių išlygų sako: „Jei tik aš pašalinu mąstantį subjektą, visas medžiaginis pasaulis turi išnykti, nes jis yra ne kas kita, kaip mūsiškio subjekto juslumo nulemtas reiškinys ir tam tikras šio subjekto vaizdinys". Tačiau visa pastraipa nuo 348 iki 392 puslapio, kurioje Kantas labai gražiai ir aiškiai išdėsto savo radikalų idealizmą, antrajame leidime buvo išmesta, o vietoj jos buvo pateikta daugybė jai prieštaraujančių teiginių. Dėl to *Grynojo proto kritikos* tekstas, cirkuliavęs nuo 1787 iki 1838 metų, buvo iškreiptas ir sugadintas, knyga prieštaravo pati sau, todėl jos prasmė niekam negalėjo būti visai aiški ir suprantama. Savo išsamesnius samprotavimus apie tai, taip pat savo spėliojimus apie priežastis ir silpnybes, Kantą paskatinusias šitaip sugadinti savo nemirtingąjį veikalą, aš išdėsčiau viename laiške ponui profesoriui Rosenkranzui. Svarbiausią šio laiško pastraipą jis įterpė į jo išleistų Kanto rinktinių raštų antrojo tomo pratarmę, kurią dabar aš ir nurodau. Mano mintys paskatino poną profesorių Rosenkranzą 1838 metais ryžtis atstatyti pirminį *Grynojo proto kritikos* pavidalą, nes jis

minėtame antrajame tome ją išspausdino pagal *pirmą* (1781 metų) leidimą. Šitaip jis nepaprastai nusipelnė filosofijai, o galbūt net išgelbėjo svarbiausią vokiečių literatūros kūrinį, ir šis jo nuopelnas niekada neturi būti užmirštas. Tačiau tegul nė vienas neįsivaizduoja, kad supranta *Grynojo proto kritiką* ir turi aiškų Kanto teorijos vaizdą, jei yra skaitęs tik antrą ar vieną iš vėlesnių šio veikalo leidimų. Tai neįmanoma, nes jam teko skaityti tik sužalotą, sugadintą ir kažkiek neautentišką tekstą. Mano pareiga – tai pasakyti ryžtingai ir kaip įspėjimą kiekvienam.

Tačiau tas būdas, kuriuo Kantas įveda *daiktą savaime,* aiškiai prieštarauja radikaliai idealistinei pamatinei nuostatai, taip aiškiai išreikštai pirmajame *Grynojo proto kritikos* leidime. Be abejonės, visų pirma kaip tik dėl to antrajame leidime jis išbraukė minėtą svarbiausią idealistinę pastraipą ir tiesiogiai pasisakė prieš Berkeley'o idealizmą, tačiau šitaip tik įnešė nenuoseklumą į savo kūrinį, neįstengdamas ištaisyti jo pagrindinio trūkumo. Kaip žinoma, šis trūkumas yra tas jo pasirinktas būdas įvesti *daiktą savaime.* Jo neleistinumą išsamiai parodė Gottlobas Ernstas Schulze veikale *Aaenesidemus,* ir netrukus tas būdas buvo pripažintas kaip nepagrįsta Kanto sistemos vieta. Šį dalyką galima paaiškinti labai trumpai. Nors visaip išsisukinėdamas, daikto savaime prielaidą Kantas grindžia pagal priežastingumo dėsnį gauta išvada, kad empirinis stebėjimas, tiksliau pasakius, *pojūtis* mūsų juslių organuose, iš kurių jis kyla, privalo turėti išorinę priežastį. Tačiau jis pats, ir visai teisingai, nustatė, kad priežastingumo principas mums žinomas a priori, vadinasi, yra mūsų intelekto funkcija, todėl turi *subjektyvią* prigimtį; be to, pats pojūtis, kuriam čia taikomas priežastingumo dėsnis, yra neabejotinai *subjektyvus;* o galiausiai net erdvė, į kurią mes šitokiu būdu perkeliame pojūčio priežastį kaip objektą, yra a priori duota, vadinasi, *subjektyvi* mūsų intelekto forma. Todėl visas empirinis stebėjimas turi *subjektyvią*

priežastį ir pagrindą, kaip paprastas vyksmas mumyse, ir negalima įvesti nieko, kas nuo jo skirtųsi kaip *daiktas savaime* ar kas pasirodytų kaip būtina prielaida. Empirinis stebėjimas iš tikrųjų yra ir lieka tik mūsų vaizdinys: tai yra pasaulis kaip vaizdinys. Jo būtį-savaime mes galime pasiekti tik visai kitu, mano nutiestu keliu, pasitelkdami savimonę, kuri atskleidžia valią kaip mūsų pačių reiškinio būtį-savaime. Tačiau tada daiktas savaime tampa toto genere skirtingas nuo vaizdinio ir jo elementų, kaip aš jau paaiškinau.

Toji, kaip sakyta, anksti pastebėta didelė Kanto sistemos yda patvirtina gražią indų patarlę: nėra lotoso be stiebo. Šiuo atveju stiebas yra klaidingas daikto savaime išvedimas; tačiau klaidingas yra tik išvedimo būdas, o ne tai, kad pripažįstamas daiktas savaime, susijęs su tam tikru reiškiniu. Bet kaip tik taip, neteisingai, jį suprato *Fichte;* o tai buvo įmanoma tik todėl, kad jam rūpėjo ne tiesa, bet noras sukelti sensaciją ir greičiau įgyvendinti savo asmeninius tikslus. Todėl jis buvo tiek įžūlus ir bukas, kad visiškai paneigė daiktą savaime ir sukūrė sistemą, kurioje, skirtingai nuo Kanto, tariamai a priori iš subjekto buvo išvesta ne tik formalioji vaizdinio dalis, bet ir medžiaga, visas vaizdinio turinys. Ir šiuo atveju jis visai teisingai orientavosi į nesugebėjimą spręsti ir kvailumą, būdingą publikai, kuri prastus sofizmus, tuščius fokusus ir beprasmiškus plepalus priėmė kaip įrodymus. Todėl jam pavyko publikos dėmesį nukreipti nuo Kanto į save ir vokiečių filosofiją pakreipti taip, kad po to ji buvo toliau pastūmėta Schellingo ir galiausiai savo tikslą pasiekė, susitapatindama su absurdiška Hegelio pseudoišmintimi.

Dabar aš sugrįžtu prie anksčiau minėtos didžiosios Kanto klaidos, būtent prie to, kad stebimąjį pažinimą jis netinkamai atskyrė nuo abstrakčiojo, ir iš to atsirado baisinga painiava, kurią mes dabar turime panagrinėti išsamiau. Jei stebimuosius vaizdinius jis būtų aiškiai atskyręs nuo tik in abstracto

mąstomų sąvokų, tada jis būtų juos traktavęs kiekvieną savarankiškai ir kiekvienu atveju žinojęs, su kuriuo iš jų jis turi reikalą. Deja, taip neatsitiko, nors šis priekaištas iki šiol nebuvo išsakytas, todėl galbūt yra netikėtas. Jo „patyrimo objektas", apie kurį jis nuolat kalba, tikrasis kategorijų objektas, nėra stebimasis vaizdinys, bet nėra ir abstrakti sąvoka; jis skiriasi tiek nuo vieno, tiek nuo kito, tačiau kartu yra ir viena, ir kita, o todėl yra visiškas absurdas ir nesąmonė. Kad ir kaip tai pasirodytų neįtikėtina, Kantui pristigo apdairumo ar net geros valios susigaudyti pačiam ir paaiškinti kitiems, ar jo „patyrimo objektas, t.y. dėl kategorijų pritaikymo atsirandantis pažinimas" yra stebimasis vaizdinys erdvėje ir laike (mano pirmoji vaizdinių klasė), ar tik abstrakti sąvoka. Kad ir kaip keista, jam nuolat rodosi kažkoks jųdviejų vidurkis, ir todėl atsiranda pragaištinga painiava, kurią aš dabar turiu iškelti į šviesą. Šiuo tikslu aš bendrais bruožais apžvelgiu visą pagrindinę teoriją.

Transcendentalinė estetika yra toks vertingas kūrinys, kad Kanto vardui įamžinti pakaktų vien jo. Joje išskleisti įrodymai tokie įtikinami, kad ten esančius teiginius aš priskirčiau prie neabejotinų tiesų, o ką jau kalbėti apie jų neabejotiną vaisingumą; todėl jie traktuotini kaip didžiausia retenybė pasaulyje, būtent – kaip tikrų tikriausias, didžiulis metafizikos atradimas. Tas jo griežtai įrodytas faktas, kad viena mūsų žinių dalis mūsų suvokiama a priori, nepaaiškinamas niekaip kitaip, o tik tuo, kad šios žinios yra mūsų intelekto formos; ir tai yra ne tiek paaiškinimas, kiek kuo aiškiausia paties to fakto išraiška. Juk a priori reiškia ne ką kita, kaip „tai, kas įgyta ne per patyrimą, vadinasi, į mus yra įsismelkę ne iš išorės". O tai, ko esama intelekte ir kas nėra įsismelkę iš išorės, priklauso jam pačiam pirmapra-

diškai; tai jo paties esmė. O jeigu tai, ko esama pačiame intelekte, yra tas visuotinis būdas, kuriuo jam turi pasirodyti visi jo objektai, tai tuo pasakyta, kad toji duotis yra jo pažinimo formos, t.y. kartą ir visiems laikams nustatytas būdas, kuriuo jis atlieka savo pažintinę funkciją. Todėl iš esmės „žinios a priori" ir „pačiam intelektui būdingos formos" yra dvi kalbinės figūros, išreiškiančios tą patį dalyką, vadinasi, tam tikru mastu – sinonimai.

Todėl aš nežinau, ką būtų galima atimti iš transcendentalinės estetikos teorijų. Tačiau norėčiau šį bei tą pridėti. Štai vietomis Kantas neišplėtojo savo minčių iki galo, nes neatmetė viso euklidinio įrodymo metodo, nors p. 87; V, 120 jis pasakė, kad visas geometrinio pažinimo betarpiškas akivaizdumas kyla iš stebėjimo. Nepaprastai keista, kad net vienas iš jo priešininkų, ir, beje, pats įžvalgiausias, Gottlobas Ernstas Schulze (*Kritik der theoretischen Philosophie*, 2, 241) prieina išvadą, kad iš Kanto teorijos turėtų kilti visai kitoks geometrijos traktavimas, nepanašus į esamą. Todėl jis įsivaizduoja, kad nukreipia prieš Kantą apagoginį argumentą, bet iš tikrųjų, pats to nežinodamas, faktiškai pradeda karą prieš Euklido metodą. Šiuo klausimu aš remiuosi šio veikalo pirmosios knygos § 15.

Po to, kai transcendentalinėje estetikoje išsamiai paaiškinamos bet kokio stebėjimo visuotinės *formos*, reikėtų laukti, kad būtų bent kiek paaiškintas ir jo *turinys*, tai, kaip *empirinis* stebėjimas įsismelkia į mūsų sąmonę, kaip mumyse atsiranda viso to mums tokio realaus ir tokio svarbaus pasaulio pažinimas. Tačiau apie tai visoje Kanto teorijoje iš tikrųjų nerandame nieko, išskyrus dažnai kartojamą, nieko nesakantį teiginį: „Empirinis stebėjimo turinys *duotas* iš išorės". Todėl ir šiuo atveju išeidamas iš *grynų stebėjimo formų* Kantas vienu šuoliu pasiekia *mąstymą* ir pereina prie *transcendentalinės logikos*. Pačioje jos pradžioje (*Grynojo proto kritika*, p. 50; V, 74), kur Kantas negali susilaikyti nepalietęs empirinio

stebėjimo materialiojo turinio, jis žengia pirmą klaidingą žingsnį, padarydamas πρωτον ψεῦδος [t.y. klaidą prielaidoje; plg. Aristoteles, *Analytica posteriora*, cap. 18, p. 66 a 16]. „Mūsų pažinimas, – sako jis, – kyla iš dviejų pagrindinių sielos šaltinių, iš kurių pirmasis yra sugebėjimas įgyti vaizdinius, o antrasis – sugebėjimas šiais vaizdiniais pažinti objektą. Pirmuoju sugebėjimu *objektas* mums pateikiamas; antruoju jis mąstomas“[36].

Tai neteisinga, nes šitaip mąstant *įspūdis*, kuris tik vienas yra mūsų grynojo imlumo objektas, vadinasi, kuris ateina iš išorės ir tik vienas yra iš tikrųjų *„duotas"*, jau būtų tam tikras *vaizdinys*, ir net jau tam tikras *objektas*. Tačiau jis yra ne kas kita, kaip grynas *pojūtis* juslių organe, ir tik pasinaudodama intelektu (t.y. priežastingumo dėsniu) ir erdvės bei laiko stebėjimo formomis, šį gryną pojūtį mūsų sąmonė (Intellekt) paverčia vaizdiniu. Tas vaizdinys dabar esti erdvėje ir laike kaip *objektas* ir negali būti nuo pastarojo (objekto) atskirtas, išskyrus tą atvejį, kai klausiama apie daiktą savaime; o kitais požiūriais jis sutampa su objektu. Šį dalyką aš išsamiai aptariau traktate *Apie pagrindo principą*, § 21. Tačiau tuo intelekto ir stebimojo pažinimo veikla užsibaigia, ir tam nereikia jokių sąvokų ir jokio mąstymo; todėl šitokius vaizdinius turi ir gyvulys. Jei prisideda sąvokos, jei prisideda mąstymas, kuriam, žinoma, galima priskirti spontaniškumą, tada visiškai išeinama už *stebimojo* pažinimo ribų ir į sąmonę įsismelkia visai kita vaizdinių klasė, būtent – nestebimosios, abstrakčios sąvokos, o tada jau veikia *protas*. Tačiau protas visą savo turinį gauna tik iš jo atžvilgiu pirmesnio stebėjimo ir šio stebėjimo lyginimo su kitais stebėjimais bei sąvokomis. Tačiau šitaip Kantas mąstymą perkelia į stebėjimą ir duoda postūmį baisingam intuityvaus ir abstraktaus pažinimo painiojimui, kurį čia aš ir pasmerkiu. Jis taria, kad stebėjimas pats savaime yra intelektinis, grynai juslinis, vadinasi, visai pasyvus ir tik

per mąstymą (intelekto kategorijas) duoda galimybę pagauti *objektą*. Šitaip Kantas *mąstymą perkelia į stebėjimą*. Tačiau vėlgi, *mąstymo* objektas yra pavienis, realus esinys; štai kodėl mąstymas praranda savo esminį – visuotinumo ir abstrahavimo – bruožą ir jo objektu tampa ne bendrosios sąvokos, o pavieniai daiktai. O šitaip Kantas perkelia *stebėjimą į mąstymą*. Iš to kyla minėta didžiulė painiava, o to pirmo neteisingo žingsnio padariniai apima visą jo pažinimo teoriją. Per visą tą teoriją nusidriekia visiškas stebimojo vaizdinio painiojimas su abstrakčiuoju, kurio padarinys yra kažkoks abiejų tų vaizdinių vidurkis. Šį vidurkį jis traktuoja kaip intelektu ir jo kategorijomis pažinų objektą, o tą pažinimą vadina *patyrimu*. Sunku patikėti, kad pats Kantas šitą intelekto objektą suvokė kaip visai apibrėžtą ir iš tikrųjų aiškų dalyką: dabar aš tai įrodysiu, atskleisdamas didžiulį prieštaravimą, apimantį visą transcendentalinę logiką, – prieštaravimą, kuris yra tikrasis visą tą logiką gaubiančios tamsos šaltinis.

Štai *Grynojo proto kritikoje*, p. 67–69; V 92–94; p. 89, 90; V, 122; toliau V, 135, 139, 153, jis kartoja ir primygtinai pabrėžia: intelektas nėra joks sugebėjimas stebėti; jam būdingas pažinimas yra ne intuityvus, o diskursyvus; intelektas yra sugebėjimas spręsti (p. 69; V, 94), o sprendinys yra netiesioginis pažinimas, vaizdinio vaizdinys (p. 68; V, 93); intelektas yra sugebėjimas mąstyti, o mąstymas yra pažinimas sąvokomis (p. 69, V, 94); intelekto kategorijos jokiu būdu nėra sąlygos, kurių dėka objektai pateikiami stebėjimui (p. 89; V, 122), ir stebėjimui jokiu būdu nereikalingos mąstymo funkcijos (p. 91; V, 123); mūsų intelektas gali tik mąstyti, o ne stebėti (V, p. 135, 139). Toliau, *Prolegomenų* § 20: stebėjimas, pagava, perceptio būdingas tik juslėms; sprendiniai priskirtini tik intelektui; ir § 22: juslių funkcija yra stebėti, intelekto – mąstyti, t.y. spręsti. Pagaliau dar ir *Praktinio proto kritikoje [Kritik der praktischen Vernunft]*,

ketvirtojo leidimo p. 247; Rosenkranzo leidimo p. 281 rašoma: intelektas yra diskursyvus, jo vaizdiniai yra mintys, ne stebiniai. Visa tai – paties Kanto žodžiai.

Tai reiškia, kad šis stebimasis pasaulis mums egzistuotų ir tuo atveju, jei mes neturėtume jokio intelekto, kad jis patenka į mūsų galvą visai nepaaiškinamu būdu; šį dalyką Kantas dažnai žymi kaip tik tuo savo keistu pasakymu, kad stebinys esąs *duotas*, šio neapibrėžto ir metaforiško pasakymo toliau neaiškindamas.

Tačiau visam tam, kas pasakyta, kuo skandalingiausiai prieštarauja visa kita mokymo apie intelektą, jo kategorijas ir patyrimo galimybę dalis tuo pavidalu, kokiu jis ją dėsto transcendentalinėje logikoje. Štai: *Grynojo proto kritika*, p. 79; V, 105 – intelektas savo kategorijomis įneša vienybę į *stebėjimo* įvairovę, o grynosios intelekto kategorijos a priori siejasi su *stebėjimo* objektais. P. 94; V, 126: „Kategorijos yra patyrimo, ar tai būtų *stebėjimas*, ar į jį įsismelkiantis mąstymas, sąlyga". V, p. 127 intelektas yra patyrimo pradininkas. V, p. 128 kategorijos lemia objektų *stebėjimą*. V, p. 130 visa, ką mes objekte (kuris juk yra stebinys, o ne koks nors abstractum) vaizduojamės kaip susieta, susiejama tik intelekto veiksmu. V, p. 135 intelektas vėl aiškinamas kaip apriorinis sugebėjimas sieti ir duotų vaizdinių daugeriopumą palenkti apercepcijos vienumui: tačiau pagal visą kalbos vartoseną apercepcija yra ne kokios nors sąvokos mąstymas, o *stebėjimas*. V, p. 143 net pavadinime pasakyta, kad visą juslinį stebėjimą sąlygoja kategorijos. Toje pačioje vietoje sakoma, kad *loginė sprendinių funkcija* duotų *stebinių* įvairovę irgi palenkia apercepcijai apskritai, ir tam tikro duoto *stebinio* įvairovė būtinai palenkta kategorijoms. V, p. 144 vienumą į stebėjimą įneša intelektas per kategorijas. V, p. 145 intelektinis mąstymas labai keistai aiškinamas tuo, kad jis sintezuoja, susieja ir sutvarko *stebėjimo* įvairovę. V, p. 161 patyrimas galimas tik kategorijų dėka ir yra pagavų sąsaja, tuo tarpu pagavos

yra kaip tik *stebiniai*. V, p. 159 kategorijos yra apriorinis stebėjimo objektų apskritai pažinimas. Toliau šioje vietoje ir V, p. 163 bei 165 dėstoma pagrindinė Kanto mintis, *kad intelektas visų pirma daro galimą gamtą*, aprioriškai duodamas jai dėsnius, o gamta prisitaiko prie intelekto dėsningumų ir t.t. Tačiau gamta vis dėlto yra stebimas dalykas, o ne abstractum; todėl intelektas turi būti sugebėjimas stebėti. V, p. 168 sakoma, kad intelekto sąvokos yra patyrimo galimybės principai, o patyrimas esąs reiškinių erdvėje ir laike apskritai apibrėžimas; tie reiškiniai egzistuoja stebėjime. Galiausiai p. 189–211; V, 232–265 esama ilgo įrodymo (kad jis neteisingas, išsamiai parodyta mano traktate *Apie pagrindo principą*, § 23), jog objektų seka ir koegzistavimas nepagaunami juslėmis, o į gamtą perkelti vien tik intelekto; šitaip pirmąkart tampa galima pati gamta. Tačiau, žinoma, gamta kaip įvykių seka ir būsenų koegzistavimas yra grynai stebimas, o ne tik abstrakčiai mąstomas dalykas.

Kiekvienam, kuris, kaip ir aš, jaučia pagarbą Kantui, aš siūlau sutaikyti šiuos prieštaravimus ir parodyti, kad Kantas savo mokyme apie patyrimo objektą ir tai, kaip tą patyrimą nulemia intelekto ir jo dvylikos funkcijų veikla, mąstė kažką visiškai aiškaus ir apibrėžto. Aš esu įsitikinęs, kad nurodytasis prieštaravimas, apimantis visą transcendentalinę logiką, yra paties dėstymo didelio painumo tikroji priežastis. Faktiškai Kantas miglotai jautė šį prieštaravimą, viduje kovojo su juo, tačiau nenorėjo ar negalėjo jo suvokti aiškiai, todėl jį nuslėpė nuo savęs ir kitų ir vengė jo visaip išsisukinėdamas. Galbūt tuo aiškintina ir aplinkybė, kad sugebėjimą pažinti jis pavertė tokia keista, sudėtinga mašina su tokia daugybe ratų, tokių kaip dvylika kategorijų, vaizduotės galia, vidinis jausmas, transcendentalinio apercepcijos vienumo transcendentalinė sintezė, be to, grynųjų intelekto sąvokų schematizmas ir t.t. Ir nepaisant šito didžiulio aparato – net nebandoma paaiškinti išorinio pasaulio ste-

bėjimo, kuris galiausiai yra svarbiausias dalykas mūsiškiame pažinime, o atkakliai iškylantis poreikis tai padaryti visada atstumiamas tuo pačiu, išties silpnu, nieko nesakančiu, metaforišku posakiu: „Empirinis stebėjimas mums duotas". Penkto leidimo p. 145 mes dar sužinome, kad empirinis stebėjimas duotas per objektą; vadinasi, objektas turi būti kažkas visai skirtinga nuo stebėjimo.

Taigi, jei mes pasistengsime ištirti Kanto vidinę, jo paties aiškiai neišreikštą nuomonę, suprasime, kad jam tikrasis intelekto objektas iš tikrųjų yra toks nuo *stebinio* skirtingas objektas, kuris jokiu būdu nėra *sąvoka* ir net kad keista tokio neįsivaizduojamo objekto prielaida iš tikrųjų ir turėtų būti tai, kieno dėka stebėjimas pirmąkart virsta patyrimu. Aš esu įsitikinęs, kad galutinė priežastis, Kantą paskatinusi tarti egzistuojant tokį *absoliutų objektą,* jau savaime, t.y. ir be subjekto, esantį objektą, yra senas, giliai įsišaknijęs, jokiam tyrinėjimui nepasiduodantis prietaras. Šis objektas jokiu būdu nėra *stebimas,* bet per sąvoką pridedamas prie stebėjimo, kaip kažkas, kas tą stebėjimą atitinka, ir šitaip stebėjimas tampa patyrimu ir turi vertę bei tiesą, pirmiausia įgyjamą per santykį su sąvoka (visiškai priešingai mūsų sampratai, pagal kurią sąvoka įgyja vertę ir tiesą tik stebėjimo dėka). Todėl tikroji kategorijų funkcija yra šį tiesiogiai neįsivaizduojamą objektą pridėti prie stebėjimo. „Tik stebėjimui duotas objektas, kuris po to mąstomas pagal kategoriją"[37] (*Grynojo proto kritika,* pirmas leidimas, p. 399). Ypač aiškiai tai pasakyta vienoje vietoje, penkto leidimo p. 125: „Dabar kyla klausimas, ar ir sąvokos nėra a priori išankstinės, kaip sąlygos, vien tik kurių dėka kažkas, jei ir *nėra stebima,* yra *mąstoma* kaip *objektas* apskritai"[38]. Į šį klausimą Kantas atsako teigiamai. Čia aiškiai pasirodo klaidos ir ją gaubiančios painiavos šaltinis. Juk *objektas* kaip toks visada duotas tik *stebėjimui* ir esti jame; stebėjimas gali būti sukeltas juslių arba, jų nesant, vaizduotės galios. Priešingai, tai, kas *mąstoma,*

visada yra bendra nestebima *sąvoka*, kuri, žinoma, gali būti objekto apskritai sąvoka; tačiau mąstymas siejasi su objektais tik netiesiogiai, per sąvokas, todėl objektai patys savaime visada yra ir lieka *stebiniai*. Juk mūsų mąstymas funkcionuoja ne tam, kad stebiniams suteiktų realumą; jie realūs tiek, kiek jie esti savaime (empirinė realybė). Tikroji mąstymo funkcija yra pagauti bendrybę ir stebėjimo rezultatus, juos išsaugoti ir sudaryti galimybę jais lengviau disponuoti. Tuo tarpu Kantas pačius objektus priskiria *mąstymui*, kad patyrimą ir objektyvų pasaulį šitaip padarytų priklausomą nuo *intelekto*, tačiau nepripažįsta, kad pastarasis yra sugebėjimas *stebėti*. Žinoma, šiame kontekste stebėjimą jis skiria nuo mąstymo, tačiau taria, kad pavieniai daiktai yra iš dalies stebėjimo, iš dalies mąstymo objektai. Tačiau iš tikrųjų jie yra tik stebėjimo objektai; mūsiškis empirinis stebėjimas yra iškart *objektyvus* kaip tik todėl, kad jis kyla iš priežastinio ryšio. Jo tiesioginis objektas yra daiktai, o ne nuo daiktų besiskiriantys vaizdiniai. Pavieniai daiktai kaip tokie stebimi intelektu ir juslėmis: *vienpusišką* poveikį juslėms šiuo atveju tuojau pat papildo vaizduotės galia. Priešingai, kai tik mes pereiname prie *mąstymo*, atitrūkstame nuo pavienių daiktų ir turime reikalą su visuotinėmis sąvokomis, kurioms nebūdingas stebimasis akivaizdumas, nors po to savo mąstymo rezultatus mes ir taikytume pavieniams daiktams. Jei mes tai turime galvoje, tampa aišku, jog negalima tarti, kad daiktų stebėjimas tiems daiktams suteikia realumą ir tampa patyrimu tik mąstymo, taikančio dvylika kategorijų, dėka. Priešingai, jau pačiame stebėjime esama empirinės realybės, vadinasi, tas stebėjimas jau yra patyrimas. Tačiau ir stebėjimas gali atsirasti tik taikant juslinei pagavai priežastinio ryšio pažinimą, o tai yra vienintelė intelekto funkcija. Todėl stebėjimas iš tikrųjų yra intelektinis, o šitai Kantas kaip tik ir neigia.

Be cituotų pastraipų, čia kritikuojamą Kanto poziciją labai aiškiai išreikštą galima rasti *Sprendimo galios kritikoje [Kritik der Urteilskraft]*, § 36, pačioje pradžioje; taip pat ir *Metafiziniuose gamtotyros pradmenyse [Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft]*, pastaboje prie pirmojo „fenomenologijos" aiškinimo. Tačiau taip naiviai, kaip spręsdamas šį keblų klausimą Kantas tikrai nesiryžtų daryti, ši teorija išdėstyta vieno kantininko, būtent Kiesewetterio, knygoje *Visuotinės (grynosios) logikos metmenys [Grundriß einer [reinen] allgemeinen Logik]*, trečias leidimas, pirma aiškinimo dalis, p. 434 ir antra aiškinimo dalis, § 52 ir 53; taip pat ir Tieftrunko *Gryno vokiško stiliaus mokslas apie mąstymą [Denklehre in rein deutschen Gewande]*, 1825. Čia labai aiškiai matyti, kaip nesavarankiški mąstytojo mokiniai tampa jo klaidų didinamuoju veidrodžiu. Dėstydamas savąjį jau užbaigtą mokymą apie kategorijas, Kantas elgiasi labai atsargiai, tuo tarpu jo mokiniai, priešingai, labai drąsūs ir šitaip atskleidžia to mokymo neteisingumą.

Atsižvelgiant į tai, kas pasakyta, Kantui kategorijų objektas, nors ir nebūdamas daiktas savaime, yra artimiausias pastarojo giminaitis: jis yra *objektas savaime*, objektas, kuriam nereikalingas joks subjektas; tai yra pavienis daiktas, tačiau nesantis laike ir erdvėje, nes nėra stebimas; tai yra mąstymo objektas, tačiau ne abstrakti sąvoka. Todėl Kantas iš esmės išskiria tris dalykus: 1) vaizdinį; 2) vaizdinio objektą; 3) daiktą savaime. Pirmasis dalykas priskiriamas juslumui, kuris šiuo atveju, be pojūčio, apima ir grynas juslumo formas, erdvę ir laiką. Antrasis dalykas priskiriamas intelektui, kuris jį *primąsto* savo dvylikos kategorijų dėka. Trečiasis yra anapus bet kokio pažinumo (kaip įrodymą žr. *Grynojo proto kritikos* pirmo leidimo p. 108 ir 109). Tačiau vaizdinio ir vaizdinio objekto perskyra yra nepagrįsta: tai įrodė jau Berkeley, ir tai kyla iš viso mano apmąstymo, išdėstyto pirmojoje knygoje, ypač iš papildymų pirmojo skyriaus, ir net iš grynai pa-

matinės idealistinės Kanto pozicijos, atsispindinčios pirmajame leidime. Bet jeigu vaizdinio objekto nenorima priskirti vaizdiniui ir su juo sutapatinti, reikia jį susieti su daiktu savaime: galiausiai tai priklauso nuo tos prasmės, kuri priskiriama žodžiui „objektas". Bet visada akivaizdu, kad aiškiai mąstant neįmanoma surasti nieko kito, išskyrus vaizdinį ir daiktą savaime. Nepagrįstas to hermafrodito, vaizdinio objekto, įterpimas, yra Kanto klaidų šaltinis; bet jį pašalinus griūva ir mokymas apie kategorijas kaip apriorines sąvokas, nes jos nieko neprideda prie stebėjimo ir negalioja daiktams savaime; jomis tik mąstomi tie „vaizdinio objektai", ir šitaip vaizdinys paverčiamas patyrimu. Juk kiekvienas empirinis stebėjimas jau yra patyrimas; tačiau empirinį pobūdį turi kiekvienas stebėjimas, kylantis iš juslinės pagavos, o intelektas savo vienintele funkcija (priežastingumo dėsnio pažinimu a priori) šį pojūtį susieja su jo priežastimi, kuri kaip tik todėl pasirodo laike ir erdvėje (grynojo stebėjimo formose) kaip patyrimo objektas, materialus daiktas, erdvėje išliekantis visą laiką, tačiau kartu visada išliekantis ir kaip vaizdinys, panašiai kaip ir erdvė bei laikas. Jei norime išeiti anapus šio vaizdinio, tuoj pat susiduriame su klausimu apie daiktą savaime, – klausimu, atsakymas į kurį yra viso mano veikalo, kaip ir apskritai visos metafizikos, tema. Su čia nurodyta Kanto klaida yra susijęs mano anksčiau pasmerktas trūkumas, būtent tai, kad jis nepateikia jokios teorijos, aiškinančios, kaip atsiranda empirinis stebėjimas, o tiesiog konstatuoja, kad jis *duotas*, tapatindamas jį su paprastu jusliniu pojūčiu, prie kurio dar prideda tik erdvės ir laiko stebėjimo formas, abi vadindamas juslumu. Bet iš tokios medžiagos neatsiranda joks objektyvus vaizdinys; priešingai, toks vaizdinys be išlygų reikalauja pojūtį susieti su jo priežastimi, vadinasi, taikyti priežastingumo dėsnį; tad jis reikalauja intelekto, nes be jo pojūtis visada lieka tik subjektyvus ir į erdvę neperkelia jokio objekto,

net jei tas objektas prie jo pridedamas. Tačiau Kanto požiūriu intelekto negalime taikyti stebėjimui; intelektas turi tik *mąstyti,* kad liktų transcendentalinės logikos ribose. Su tuo susijusi dar viena Kanto klaida: surasti vienintelį galimą teisingai suvokto priežastingumo dėsnio aprioriškumo įrodymą, t.y. įrodymą, kylantį iš pačios objektyvaus empirinio stebėjimo galimybės, jis perleido man, o pats pateikė akivaizdžiai neteisingą įrodymą, – tai aš jau atskleidžiau savo traktate *Apie pagrindo principą* § 23.

Iš to, kas pasakyta, aišku, kad Kanto „vaizdinio objektas" (2) susideda iš to, ką jis pasigrobė iš dalies iš vaizdinio (1), iš dalies iš daikto savaime (3). Jeigu patyrimas iš tikrųjų atsirastų tik todėl, kad mūsų intelektas taiko dvylika skirtingų funkcijų, kad pasitelkdamas tiek daug sąvokų a priori *mąstytų* objektus, kurie prieš tai buvo tik stebimi, tada kiekvienas realus daiktas kaip toks privalėtų turėti daugybę apibrėžčių. Tos apibrėžtys, kaip duotos a priori (panašiai kaip laikas ir erdvė), jokiu būdu nesileistų pašalinamos, o labai esmingai priklausytų daikto egzistencijai, tačiau jų nebūtų galima kildinti iš erdvės ir laiko savybių. Tačiau randama tik vienintelė tokia apibrėžtis, būtent priežastingumas. Juo remiasi materialumas, nes materijos esmę sudaro veikimas, ir materija yra vien tik priežastingumas (žr. antrą tomą, sk. 4). Bet materialumas yra vienintelis dalykas, realų daiktą skiriantis nuo vaizduotės kūrinio, kuris yra tik vaizdinys. Juk materija, kaip kažkas pastovaus, daiktams suteikia pastovumą laike jų materialumo atžvilgiu, tuo tarpu formos kinta pagal priežastingumą. Visa kita daikte yra arba erdvės ir laiko apibrėžtys, arba jo empirinės savybės, visos susijusios su veiklumu, vadinasi, jos yra konkretesnės priežastingumo apibrėžtys. Tačiau priežastingumas, jau kaip sąlyga, priklauso empiriniam stebėjimui, kuris kaip tik todėl yra intelekto funkcija, o intelektas jau daro įmanomą stebėjimą, tačiau, be priežastingumo dėsnio, nieko neprideda

prie patyrimo ir jo galimybės. Tai, kas, be čia nurodytų dalykų, pripildo senąsias ontologijas, yra ne kas kita, kaip daiktų tarpusavio santykiai arba jų santykiai su mūsų refleksija ir surankiotas farrago [kratinys].

Mokymo apie kategorijas nepagrįstumą parodo jau pati dėstymo maniera. Koks, šiuo požiūriu, skirtumas tarp transcendentalinės *estetikos* ir transcendentalinės *analitikos! Ten* – koks aiškumas, apibrėžtumas, tikrumas, tvirtas įsitikinimas, atvirai išreikštas ir tiksliai perteiktas! Visur pilna šviesos, nepalikta jokio tamsaus kampo: Kantas žino, ko jis nori, ir žino, kad jis teisus. *Čia,* priešingai, viskas tamsu, supainiota, neapibrėžta, netvirta, netikra, dėstymas baugštus, jame daug atsiprašinėjimų ir nuorodų į tolesnį dėstymą arba net nutylėjimų. O visas antrasis ir trečiasis grynųjų intelekto sąvokų dedukcijos skirsniai antrame leidime visiškai pakeisti, nes jie nepatenkino paties Kanto, ir yra visai kitokie negu pirmame leidime, nors aiškesni netapo. Čia iš tikrųjų matome Kantą, besigrumiantį su tiesa ir siekiantį patvirtinti kartą priimtą tezę. Transcendentalinėje *estetikoje* visos jo tezės iš tikrųjų įrodytos, remiantis nepaneigiamais sąmonės faktais; transcendentalinėje *analitikoje* priešingai – studijuodami ją išsamiai, mes randame tik nepagrįstus teiginius, kad štai taip yra ir taip turi būti. Taigi čia, kaip ir visur kitur, dėstymo maniera paženklinta mąstymo, iš kurio ji kilusi, antspaudu: juk stilius yra dvasios fizionomija. Be to, reikia pasakyti, kad, kai tik Kantas, siekdamas geriau paaiškinti, nori pateikti kokį nors pavyzdį, jis beveik visada pasinaudoja priežastingumo kategorija, ir tada tai, ką jis sako, pasirodo esą teisinga, nes kaip tik priežastingumo dėsnis yra tikroji, tačiau kartu vienintelė intelekto forma, o likusios dvylika kategorijų yra tik aklini langai. Kategorijų dedukcija pirmame leidime yra paprastesnė ir tiesesnė nei antrame. Jis stengiasi parodyti, kaip intelektas, remdamasis iš juslumo kylančiu stebėjimu, mąstydamas kategorijas, sukelia patyrimą. Šiame

kontekste terminai rekognicija, reprodukcija, asociacija, aprehensija, transcendentalinis apercepcijos vienumas nuobodžiai kartojami, bet vis dėlto lieka neaiškūs. Tačiau ypač atkreiptinas dėmesys į tai, kad šitaip aiškindamas, Kantas nė sykio nepaliečia to, kas kiekvienam turėtų kristi į akis pirmiausia – juslinio pojūčio ryšio su jo išorine priežastimi. Jeigu nenorėjo pripažinti šio ryšio, jis turėjo jį aiškiai paneigti, bet ir to jis nepadarė. Todėl jis visaip išsisukinėja, o visi kantininkai lygiai taip pat sėlina jam iš paskos. Šiuo atveju slaptas motyvas yra tas, kad priežastinį ryšį, jį vadindamas „reiškinio pagrindu", Kantas rezervuoja tam, kad neteisingai išvestų daiktą savaime; taip pat tam, kad per ryšį su priežastimi stebėjimas taptų intelektinis, o tokio dalyko jis nedrįsta pripažinti. Be to, atrodo, jis būgštauja, kad, jei būtų pripažintas priežastinis ryšys tarp pojūčio ir objekto, pastarasis tuojau pat virstų daiktu savaime ir atvestų prie Locke'o empirizmo. Tačiau šis sunkumas pašalinamas apmąstymu, mums parodančiu, kad priežastingumo dėsnis yra subjektyvios prigimties, kaip ir pats pojūtis; o be to, ir mūsų kūnas, kiek jis reiškiasi erdvėje, jau priskirtinas vaizdiniams. Tačiau tai pripažinti Kantui trukdė berkliškojo idealizmo baimė.

Kaip esminė intelekto operacija, pagrįsta jo dvylika kategorijų, nuolat iškeliama „stebėjimo įvairovės sintezė", tačiau niekur deramai nepaaiškinta ir neparodyta, kas yra toji stebėjimo įvairovė iki intelektinės sintezės. Tuo tarpu laikas ir erdvė (pastaroji – visais trimis savo matavimais) yra continua, t.y. visos jų dalys pirmapradiškai yra ne atsiskyrusios, o susijusios. Tačiau jos yra visuotinės mūsų stebėjimo formos: vadinasi, visa, kas jose pasirodo (yra duota), pirmapradiškai irgi pasireiškia kaip kontinuumas, t.y. jų dalys jau yra susijusios ir joms nereikalinga jokia papildoma įvairovės sintezė. Bet jeigu būtų norima šitą stebėjimo įvairovės suvienijimą aiškinti maždaug taip, kad

esą aš skirtingus vieno objekto juslinius įspūdžius vis dėlto sieju tik su tuo objektu, taigi, pavyzdžiui, žiūrėdamas į va»pą, žinau, kad tai, kas mano akį veikia kaip geltonumas, mano rankas – kaip lygumas ir kietumas, mano ausis – kaip skambesys, vis dėlto yra tas pats kūnas, tuomet tai veikiau yra priežastinio ryšio (tos tikrosios ir vienintelės intelekto funkcijos) apriorinio pažinimo padarinys. O priežastinio ryšio dėka visi tie skirtingi poveikiai mano skirtingiems juslių organams mane juk nukreipia į vieną bendrą jų priežastį, būtent į prieš mane esančio kūno sandarą, ir todėl mano intelektas, nepaisant tų poveikių skirtingumo ir daugeriopumo, vis dėlto pagauna priežasties vienumą kaip vienintelį šitaip akivaizdžiai pasirodantį objektą. Gražiame savo mokymo pakartojime, pateikiamame *Grynojo proto kritikos* p. 719– 726 arba V, 747–754, kategorijas Kantas aiškina galbūt geriau negu kur kitur, būtent – kaip „sintezės to, ką gali duoti pagava a posteriori, grynąsias taisykles". Atrodo, kad čia jis nujaučia, jog, konstruojant trikampį, kampas duoda linijų sujungimo taisyklę; šiaip ar taip, remiantis šiuo pavyzdžiu, galima geriausiai išsiaiškinti, ką jis sako apie kategorijų funkciją. *Metafizinių gamtotyros pradmenų [Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft]* pratarmėje esama ilgos pastabos, kur irgi aiškinamos kategorijos ir sakoma, kad jos „niekuo nesiskiria nuo formalių intelekto veiksmų sprendžiant", išskyrus tai, kad sprendime subjektas ir objektas bet kada gali apsikeisti vietomis. Be to, toje pačioje pastaboje sprendinys apskritai apibrėžtas kaip „veiksmas, kurio dėka duotieji vaizdiniai pirmąkart virsta objekto pažinimu". Jei taip, tai gyvuliai, kadangi jie nesprendžia, neišvengiamai negali pažinti jokių objektų. Apskritai, pagal Kantą, egzistuoja tik *objektų* sąvokos, o ne stebiniai. O aš sakau priešingai: objektai pirmiausia egzistuoja tik stebėjimui, o sąvokos visada yra abstrakcijos, kylančios iš šio stebėjimo. Todėl abstraktus mąstymas turi

būti tiksliai nukreiptas į stebinyje atsiveriantį pasaulį, nes tik ryšys su pasauliu suteikia sąvokoms turinį, ir sąvokoms mes negalime priskirti jokios kitos a priori apibrėžtos formos, išskyrus sugebėjimą apskritai reflektuoti, kurio esmė yra sąvokų, t.y. abstrakčių, nestebimųjų vaizdinių, sudarymas. O šis sudarymas yra vienintelė *proto* funkcija, kaip aš parodžiau pirmojoje knygoje. Todėl aš reikalauju, kad iš dvylikos kategorijų vienuolika būtų išmesta pro langą ir būtų išsaugota tik priežastingumo kategorija, tačiau neužmirštant, kad jos veikla jau yra empirinio stebėjimo sąlyga; todėl tas stebėjimas yra ne tik juslinis, bet ir intelektinis. Be to, aš reikalauju, kad šitaip stebimas objektas, patyrimo objektas, būtų sutapatintas su vaizdiniu, nuo kurio reikia atskirti tik daiktą savaime.

Skirtinguose amžiaus tarpsniuose pakartotinai studijuodamas *Grynojo proto kritiką*, aš palaipsniui supratau, kaip atsirado transcendentalinė logika. Šį įsitikinimą aš čia pateikiu skaitytojams, nes jis labai reikalingas tam, kad suprastume tą logiką. Objektyviu supratimu ir aukščiausiu žmogaus įžvalgumu pagrįstas atradimas yra tik tas aperçu, kad laiką ir erdvę mes pažįstame a priori. Nudžiugintas šio laimingo atradimo, Kantas norėjo toliau eksploatuoti šią gyslą, o jo meilė architektoninei simetrijai davė jam orientyrą. Būtent: kaip empirinį *stebėjimą* jis pagrindė grynu stebėjimu a priori, kaip ano sąlyga, taip jis manė, kad ir empiriškai gautų *sąvokų* pagrindas yra tam tikros *grynos sąvokos* kaip mūsų sugebėjimo pažinti prielaidos ir kad tikras empirinis mąstymas yra galimas tik tam tikro gryno mąstymo a priori dėka, kuris tačiau savaime neturi jokių objektų, bet privalo juos imti iš stebėjimo. Taigi, kaip *transcendentalinė estetika* pasirodo esanti matematikos a priori, taip ir logika privalo turėti tokį pat a priori. Šitaip transcendentalinė estetika gauna simetrinį partnerį *transcendentalinėje logikoje*. Nuo to momento Kantas jau nebuvo bešališkas ir jau

neįstengė objektyviai tyrinėti ir stebėti tai, kas duota sąmonėje. Priešingai, jis buvo vedamas tam tikros prielaidos ir siekė tam tikro tikslo – surasti tai, ką jis tarė egzistuojant, kad ant šitaip laimingai atrastos transcendentalinės estetikos, kaip antrąjį aukštą, uždėtų jai analogišką, vadinasi, ją simetriškai atitinkančią transcendentalinę logiką. Be to, jam šovė į galvą išrasti sprendinių lentelę, iš kurios jis geriau ar blogiau sudarė *kategorijų lentelę,* kaip mokymą apie dvylika grynųjų apriorinių sąvokų; šios sąvokos turėjo būti sąlyga, leidžianti mums *mąstyti* kaip tik tuos *daiktus,* kurių stebėjimas a priori sąlygotas dviejų juslumo formų: vadinasi, dabar *grynąjį juslumą* simetriškai atitiko *grynasis intelektas.* Po to jam ateina į galvą dar viena mintis, leidusi jam padaryti savo sumanymą įtikinamesnį, tariant, kad egzistuoja grynųjų intelekto sąvokų schematizmas. Bet kaip tik šitaip jo paties nesuvoktas jo mąstymo metodas išsidavė kuo aiškiausiai. Kiekvienai sugebėjimo pažinti funkcijai stengdamasis surasti analogišką apriorinę funkciją, jis pastebėjo, kad tarp mūsų empirinio stebėjimo ir mūsų empirinio, abstrakčiomis nestebimomis sąvokomis vykdomo mąstymo esama dar ir tam tikro vidurkio, nors ir ne visada, bet labai dažnai, nes mes kartkartėmis nuo abstraktaus mąstymo bandome sugrįžti prie stebėjimo. Tačiau mes tik bandome, iš tikrųjų norėdami įsitikinti, kad mūsiškis abstraktus mąstymas ne per daug nutolo nuo tvirto stebėjimo pagrindo ir netapo skraidymu padebesiais ar paprasčiausiu tuščiažodžiavimu, panašiai kaip tuo atveju, kai eidami tamsoje mes tarpais griebiamės kelią rodančios sienos. Tada mes sugrįžtame prie stebėjimo, tačiau būtent tik bandydami ir trumpam laikui; sugrįžtame, įsivaizduodami stebinį, atitinkantį kaip tik mums rūpimas sąvokas. Tačiau šis stebinys niekada negali visiškai atitikti tos sąvokos, o yra tik laikinas jos *reprezentantas;* visa, kas reikalinga, apie tai aš pasakiau jau savo traktate *Apie pagrindo principą,* § 28. Šitą netvarų fantazmą, priešingai išbaigtam

fantazijos vaizdiniui, Kantas vadina *schema,* sako, kad tai yra tarsi kokia vaizduotės galios monograma ir tvirtina, kad kaip tokios schemos yra vidurys tarp mūsų abstraktaus mąstymo empiriškai įgytomis sąvokomis ir mūsiškio aiškaus, juslinio stebėjimo, taip tarp grynojo juslumo sugebėjimo stebėti a priori ir grynojo intelekto (t.y. kategorijų) sugebėjimo mąstyti a priori esama tokių *grynųjų intelekto apriorinių sąvokų schemų.* Šias schemas vieną po kitos jis aprašo kaip grynosios vaizduotės galios a priori monogramas ir kiekvienai schemai priskiria atitinkamą kategoriją. Tai jis daro keistame „Skyriuje apie grynųjų intelektinių sąvokų schematiškumą", kuris pagarsėjo kaip nepaprastai painus, nes joks žmogus niekada neįstengė jo suprasti. Tačiau jo miglotumas išsisklaido, jei jis traktuojamas iš mano pasiūlyto žiūros taško; bet čia labiau nei kur kitur atsiskleidžia Kanto metodo šališkumas ir išankstinis nusiteikimas surasti tai, kas atitiktų analogiją ir galėtų pasitarnauti architektoninei simetrijai. Negana to, Kanto polinkis čia pasireiškia taip, kad tampa beveik komiškas. Juk empirinėms schemoms (arba mūsų tikrųjų sąvokų reprezentantams vaizduotėje) surasdamas analogiškus grynųjų *(neturiningų)* apriorinių intelekto sąvokų (kategorijų) schemas, jis nepastebi, kad tokios schemos čia yra visai beprasmiškos. Juk empirinio (tikroviško) mąstymo atveju schema siejasi tik su tokių sąvokų *materialiniu turiniu;* o kadangi šios sąvokos kyla iš empirinio stebėjimo, mes sau padedame ir orientuojamės abstrakčiame mąstyme tuo, kad kartkartėmis metame retrospektyvų žvilgsnį, norėdami įsitikinti, kad mūsų mąstymas dar yra turiningas ir tikroviškas. Tačiau tai neišvengiamai suponuoja, kad mums rūpimos sąvokos yra kilusios iš stebėjimo ir yra ne kas kita, kaip retrospektyvinis žvilgsnis į jų materialų turinį ir net paprasčiausia pagalbinė priemonė mūsų silpnybei. Bet apriorinių sąvokų (kurios visai neturiningos) atveju toks dalykas visiškai nereikalingas: juk tos sąvokos kilusios ne

iš stebėjimo, o ateina į jį iš vidaus, kad pirmąkart gautų iš jo kokį nors turinį, vadinasi, neturi dar nieko, į ką galėtų būti nukreipta retrospekcija. Aš aptariu šį dalyką taip plačiai todėl, kad kaip tik jis nušviečia slaptąją Kanto filosofavimo slinktį, kurios esmė ta, kad Kantas, laimingai atradęs abi apriorines stebėjimo formas, siekia surasti analogišką apriorinį elementą bet kokioje mūsų empirinio pažinimo apibrėžtyje, ir galiausiai savo schemose šią analogiją perkelia net į paprastą psichologinį faktą, tuo tarpu tariamas giliamintiškumas ir sunkus dėstymas padeda nuo skaitytojo nuslėpti, jog šios teorijos turinys visai neįrodomas, todėl yra visai savavališka prielaida. Tačiau tas, kuris galiausiai įsismelkia į tokio dėstymo prasmę, taip sunkiai pasiektą supratimą bus lengvai linkęs laikyti garantija, kad teisingas yra pats dalykas. Priešingai, jei Kantas čia būtų laikęsis bešališkai ir objektyviai, kaip ir atrasdamas stebinius a priori, jis būtų turėjęs nustatyti, kad tai, kas prisideda prie grynojo erdvės ir laiko stebėjimo, jeigu iš jo kyla empirinis stebėjimas, iš vienos pusės, yra pojūtis, o iš kitos – priežastingumo pažinimas, paprastą pojūtį paverčiantis objektyviu empiriniu stebėjimu, bet kaip tik todėl nepaimtas ir neišmoktas iš pastarojo, o egzistuojantis a priori ir kaip tik esantis grynojo intelekto forma ir funkcija, o be to, dar jo vienintelė, tačiau tokia vaisinga funkcija, kad ja remiasi visas mūsiškis empirinis pažinimas. Jeigu, kaip buvo dažnai sakoma, kokios nors klaidos įveika yra visiška tik tada, kai parodoma, kaip ji atsirado psichologiškai, tai aš tikiuosi, kad tai padariau Kanto mokymo apie kategorijas ir jų schematiškumą atžvilgiu.

Padaręs tiek daug klaidų pirminiuose paprastuose vaizdinio teorijos apmatuose, Kantas priėmė įvairias labai su-

dėtingas prielaidas. Pirmiausia tokioms prielaidoms priskirtinas sintetinis apercepcijos vienumas; labai keistas dalykas, išdėstytas labai keistai. „Turi būti galima, kad *aš mąstau* lydėtų visus mano vaizdinius". Turi–galima: tai yra probleminė-apodiktinė formuluotė arba, tariant paprastai, teiginys, viena ranka atimantis tai, ką duoda kita. Ir kokia gi yra šitokio ant adatos smaigalio balansuojančio teiginio prasmė? Kad bet koks įvaizdinimas yra mąstymas? Bet taip nėra: tai būtų baisu; tada nebūtų nieko, išskyrus abstrakčias sąvokas, ir visai nebūtų įmanomas nereflektuotas ir bevalis stebėjimas, toks kaip grožio žiūra, giliausia tikrosios daiktų esmės, t.y. jų platoniškųjų idėjų, pagava. Tada ir gyvuliai turėtų arba mąstyti, arba net nepajėgtų įvaizdinti. O gal šis teiginys turėtų reikšti kažką tokio: nėra objekto be subjekto? Tačiau tokiu atveju tas dalykas būtų išreikštas labai blogai ir pasirodytų per vėlai. Jei apibendrinsime Kanto teiginius, suprasime, kad tai, ką jis turi galvoje, kalbėdamas apie sintetinį apercepcijos vienumą, yra tarsi koks netįsus visų mūsų vaizdinių sferos centras, į kurį konverguoja tos sferos spinduliai. Tai aš vadinu pažinimo subjektu, visų vaizdinių koreliatu, o kartu tai yra tas pats dalykas, kurį aš antro tomo 22 skyriuje pavadinau fokusu, į kurį konverguoja smegenų veiklos spinduliai; jį aš ten išsamiai aprašiau ir paaiškinau. Todėl, kad nesikartočiau, aš nurodau tą vietą.

Tai, kad aš atmetu visą mokymą apie kategorijas ir jį priskiriu prie tų nepagrįstų prielaidų, kuriomis Kantas užgriozdė pažinimo teoriją, kyla iš anksčiau pateiktos to mokymo kritikos; be to, – iš įrodymo, kad transcendentalinei logikai būdingi prieštaravimai, kurių pagrindas – stebimojo ir abstraktaus pažinimo supainiojimas; toliau – iš įrodymo,

kad nesama aiškios ir apibrėžtos intelekto ir proto sąvokos, vietoj kurios Kanto raštuose mes randame skurdžius ir neteisingus pasisakymus apie tuos abu dvasios sugebėjimus. Galiausiai tai kyla iš tų apmąstymų apie tuos pačius dvasios sugebėjimus, kuriuos aš pats pateikiau pirmojoje knygoje ir jos papildymuose, o dar išsamiau išnagrinėjau traktate *Apie pagrindo principą*, § 21, 26 ir 34. Šitie labai apibrėžti, aiškūs apmąstymai akivaizdžiai kyla iš mūsiškio pažinimo esmės nagrinėjimo; be to, jie sutampa su šitų dviejų sugebėjimų pažinti sąvokomis, egzistavusiomis visų laikų ir tautų vartojamoje kalboje ir raštuose, nors dar aiškiai ir neišreikštomis. Jų priešinimas visai skirtingam kantiškajam aiškinimui didžia dalimi pasireiškia jau tuo, kad atskleidžiamos tam aiškinimui būdingos klaidos. O sprendinių lentelė, kuria Kantas pagrindžia savo mąstymo teoriją ir net visą savo filosofiją, apskritai iš dalies teisinga. Todėl man dar reikia įrodyti, kaip šitos visuotinės visų sprendinių formos atsiranda mūsiškiame sugebėjime pažinti, ir jas suderinti su mano sugebėjimo pažinti teorija. Aptarinėdamas šį dalyką, intelekto ir proto sąvokoms aš visada teiksiu tą prasmę, kurią joms suteikė mano aiškinimas, tad aš tariu, kad skaitytojas su juo susipažinęs.

Esminis skirtumas tarp Kanto ir manojo metodo yra tas, kad jo išeities taškas yra netiesioginis, refleksinis pažinimas, o mano, priešingai, – betarpiškas, intuityvus. Kantą galima palyginti su žmogumi, bokšto aukštį matuojančiu pagal jo šešėlį, o mane – su tuo, kuris matą deda tiesiog prie paties bokšto. Todėl jam filosofija yra mokslas, kylantis *iš* sąvokų, o man ji yra mokslas, *vartojantis* sąvokas, kylantis iš stebimojo pažinimo, vienintelio bet kokio akivaizdumo šaltinio, ir išreiškiamas bei fiksuojamas bendromis sąvokomis. Visą tą mus supantį stebimą, daugiaformį, reikšmių kupiną pasaulį jis peržengia ir laikosi abstraktaus mąstymo formų; Kanto atveju, nors jis to niekada nepasakė, kaip pagrindas priimama

prielaida, kad refleksija yra bet kokio stebėjimo ektipas,[39] todėl visa tai, kas esminga stebėjime, turi būti išreikšta refleksija ir išreikšta labai sutelktomis, todėl lengvai apžvelgiamomis formomis ir schemomis. Todėl abstrakčiai pažinios esmės ir dėsniai mums duoda į rankas visas gijas, mūsų akyse išjudinančias margą stebimojo pasaulio lėlių teatrą. Jeigu Kantas būtų aiškiai išreiškęs šį aukščiausią savojo metodo pamatinį principą, o po to būtų jo nuosekliai laikęsis ar bent jau jeigu jis būtų nusiteikęs intuityvius dalykus aiškiai atskirti nuo abstrakčių, mums nebūtų reikėję kovoti su neišsprendžiamais prieštaravimais ir painiavomis. Tačiau žvelgiant į tai, kaip jis išsprendė savo uždavinį, matyti, kad tas pamatinis jo metodo principas jam buvo labai miglotas, todėl jį galima šiek tiek suprasti tik iš pagrindų išstudijavus jo filosofiją.

O jei kalbėtume apie patį nurodytą metodą ir pagrindinę maksimą, tai galima daug pasakyti jos labui, ir tai yra puiki mintis. Jau pati mokslo esmė pasireiškia tuo, kad begalinę stebimų reiškinių įvairovę mes aprėpiame palyginti nedaugeliu abstrakčių sąvokų ir sudarome iš jų tam tikrą sistemą, kuri mums leidžia visus tuos reiškinius visiškai palenkti mūsų galiai pažinti, paaiškinti praeitį ir numatyti ateitį. Tačiau atskiri mokslai pasidalina didžiulę reiškinių sritį pagal skirtingas įvairias jų rūšis. Ir tai buvo drąsi ir laiminga mintis – atskirti tai, kas esminga sąvokoms kaip tokioms ir nepriklausomai nuo jų turinio, kad iš šitaip atrastų bet kokio mąstymo formų būtų galima nustatyti, kas yra esminga ir visam intuityviam pažinimui, vadinasi, ir pasauliui kaip reiškiniui apskritai; o kadangi tai būtų atrasta a priori dėl tų mąstymo formų būtinumo, šis dalykas būtų subjektyvios kilmės ir vestų kaip tik prie Kanto keltų tikslų. Tačiau prieš einant toliau, reikėjo ištyrinėti, koks santykis tarp refleksijos ir stebimojo pažinimo (o tai, žinoma, suponuoja Kanto ignoruotą kuo grynesnį jųdviejų atskyrimą),

kokiu būdu refleksija iš tikrųjų perteikia stebėjimą ir jam atstovauja, ar visai grynu pavidalu, ar, perimdama į savąsias (refleksijos) formas, jį pakeičia ir iš dalies padaro nebeatpažįstamą; ar abstraktaus, refleksinio pažinimo formą labiau nulemia stebimojo pažinimo forma, ar ją labiau lemia pačiam refleksiniam pažinimui būdingas nekintantis bruožas, ir todėl net tai, kas pačiam intuityviam pažinimui labai svetima, tampa nuo jo nebeatskiriama, kai tik jis įsismelkia į refleksinį pažinimą; ir priešingai, kai kurie skirtumai, kuriuos mes pagauname refleksiniu pažinimu, irgi yra kilę iš jo paties ir jokiu būdu nėra nuoroda į juos atitinkančius skirtumus intuityviajame pažinime. Tačiau kaip tokio tyrinėjimo rezultatas pasirodytų, kad stebimasis pažinimas, kai tik jis įsismelkia į refleksiją, patiria beveik tokius pat pokyčius kaip ir maistas, kai jį įsisavina gyvūno organizmas, kurio formos ir procesai nulemiami jo paties, todėl iš jų sudėties jau visiškai nebegalima atpažinti maisto savybių; arba (kadangi šitaip pasakoma per daug) paaiškėtų bent jau tai, kad refleksija jokiu būdu nesantykiauja su stebimuoju pažinimu kaip atspindys vandenyje su atsispindinčiais objektais, ir net vargu ar taip, kaip šių objektų šešėlis su pačiais objektais; tokie šešėliai perteikia tik kai kuriuos išorinius kontūrus, tačiau kartu didžiausią įvairovę suvienija ta pačia forma ir didžiausias skirtingybes perteikia per tą patį kontūrą, todėl pagal šį kontūrą jokiu būdu neįmanoma iki galo ir drąsiai atkurti daiktų pavidalų.

Visas refleksinis pažinimas, arba protas, turi tik vieną svarbiausią formą, ir tai yra abstrakti sąvoka: ji būdinga pačiam protui ir neturi jokio betarpiško būtino ryšio su stebimuoju pasauliu, kuris kaip tik todėl visai be tos formos egzistuoja gyvuliams ir galėtų būti visiškai kitoks, o vis dėlto ši refleksijos forma lygiai taip pat tiktų ir jam. Bet sąvokų jungimas į sprendinius turi tam tikras apibrėžtas ir dėsningas formas, kurios, atrastos induktyviai, sudaro

sprendinių lentelę. Didžioji šitų formų dalis išvedama iš paties refleksinio pažinimo, vadinasi, tiesiogiai iš proto, ypač kiek jos kyla iš keturių mąstymo dėsnių (mano vadinamų metaloginėmis tiesomis) ir iš „dictum de omni et nullo" [visko ir nieko principo]. O kitų formų pagrindas yra stebimasis pažinimas, vadinasi, intelektas, bet dėl to jos jokiu būdu nerodo, kad esama lygiai tokio pat specialių intelekto formų skaičiaus. Jos turi būti kildinamos tik iš vienintelės intelekto funkcijos, būtent – iš betarpiško priežasties ir padarinio pažinimo. Galiausiai dar kitos iš šių formų yra kilusios iš reflektyviojo ir intuityviojo pažinimo būdų susitikimo ir susijungimo arba, tiksliau pasakius, iš pastarojo įsismelkimo į pirmąjį. Dabar aš paeiliui peržvelgsiu sprendinio momentus ir parodysiu, kaip kiekvienas momentas kyla iš minėto šaltinio. Iš to savaime peršasi išvada, kad iš jų negalima dedukuoti kategorijų, ir tarti, kad tai įmanoma, yra tiek pat nepagrįsta, kiek jų išdėstymas pasirodė esąs supainiotas ir prieštaraujantis pats sau.

1. Vadinamoji sprendinių *kiekybė* kyla iš sąvokų kaip tokių esmės, vadinasi, galiausiai grindžiama protu, o su intelektu ir stebimuoju pažinimu neturi jokio betarpiško ryšio. Kaip paaiškinta pirmojoje knygoje, sąvokoms kaip tokioms iš tikrųjų esminga tai, kad jos turi tam tikrą apimtį, sferą, ir platesnės, neapibrėžtesnės sąvokos apima siauresnes, apibrėžtesnes. Todėl pastarosios gali būti išskirtos, ir tai gali būti padaryta dvejopai: arba siauresnė sąvoka žymima tik kaip neapibrėžta platesnės sąvokos dalis, arba ji apibrėžiama ir visiškai išskiriama duodant specialų pavadinimą. Sprendinys, kuriuo atliekama ši operacija, pirmu atveju vadinamas ypatinguoju, antruoju atveju – bendruoju; pavyzdžiui, ta pati medžio sąvokos sferos dalis gali būti išskirta ypatinguoju ir bendruoju sprendiniu, būtent: „Kai kurie medžiai veda giles"; arba taip: „Visi ąžuolai veda giles". Matome, kad abi operacijos skiriasi labai nedaug ir net

kad pati skirtumo galimybė priklauso nuo kalbos turtingumo. Nepaisant to, Kantas aiškina, kad šis skirtumas atskleidžia du iš principo skirtingus intelekto veiksmus, funkcijas, kategorijas ir kad kaip tik jomis remdamasis intelektas a priori nulemia patyrimą.

Galiausiai įmanoma vartoti ir tokią sąvoką, kurios dėka pasiekiamas apibrėžtas pavienis, stebimasis vaizdinys, iš kurio, o kartu iš daugelio kitų, abstrahuota pati sąvoka; tai padaroma vieniniu teiginiu. Toks teiginys tik nužymi ribą tarp abstraktaus ir stebimojo pažinimo, prie kurio nuo to teiginio pereinama tiesiogiai: „Šis medis čia veda giles". Iš to Kantas padarė specialią kategoriją.

Po to, kas pasakyta, neverta toliau polemizuoti.

2. Sprendinių *kokybė* lygiai taip pat kyla tik iš proto srities ir nėra intelekto, leidžiančio vykti stebėjimui, kokio nors dėsnio šešėlis, t.y. nėra nuoroda į intelektą. Abstrakčių sąvokų prigimtis, kuri kaip tik ir yra objektyviai suvokta paties proto esmė, kaip parodyta pirmojoje knygoje, leidžia suvienyti ir atskirti sąvokų sferas, ir šia galimybe kaip prielaida grindžiami visuotiniai – tapatybės ir prieštaravimo – mąstymo dėsniai, kuriems (kadangi jie kyla tik iš proto, o kitaip nepaaiškinami) aš priskyriau *metaloginę* tiesą. Jie lemia, kad tai, kas suvienyta, turi likti vieninga, kas atskirta, turi likti skirtinga, taigi, kad tai, kas teigiama, tuo pat metu negali būti vėl paneigta, vadinasi, įgalina sieti ir skirti sferas, t.y. spręsti. Tačiau *formos* požiūriu tai būdinga vien tik protui, ir toji forma, ne taip kaip sprendinių *turinys*, neperimta iš stebimojo intelektinio pažinimo, kuriame kaip tik todėl nedera ieškoti jokio jos koreliato ar analogo. Po to, kai stebinys atsirado intelekto dėka ir intelektui, jis yra visiškai išbaigtas, neabejotinas ir neklaidingas, todėl negali būti nei patvirtintas, nei paneigtas; juk jis išreiškia save patį ir, ne taip kaip abstraktus pažinimas protu, savo vertės ir turinio negauna iš gryno santykio su kažkuo, kas yra

už jo, pagal pažinimo pagrindo principą. Todėl jis yra gryna tikrovė, jo esmei nebūdingas koks nors neigimas, kuris gali būti primąstytas tik refleksijos, bet kaip tik todėl visada lieka abstraktaus mąstymo srityje.

Prie teigiamųjų ir neigiamųjų sprendinių, pasinaudodamas senųjų scholastų keistenybėmis, Kantas dar priduria begalinius sprendinius, apsukriai sugalvotą „užkaištį", nereikalingą net aiškinimo, savotišką akliną langą, kaip savo simetrinės architektonikos labui jis yra sugalvojęs daug kitų.

3. Labai plačia santykio sąvoka Kantas apėmė tris visai skirtingus sprendinių bruožus, kuriuos mes kaip tik dėl to turime panagrinėti atskirai, kad parodytume jų šaltinį.

a) *Hipotetinis sprendinys* apskritai yra tos bendriausios visų mūsų žinių formos, pagrindo principo, abstrakti išraiška. Kad pagrindo principas turi keturias visai skirtingas reikšmes, o kiekviena iš jų kyla iš kitokios pažinimo galios ir apima kitokią vaizdinių klasę, aš parodžiau jau 1813 m. savo traktate, kur nagrinėjamas šis principas. Iš jo visiškai aišku, kad hipotetinio sprendinio apskritai, šitos bendrosios mąstymo formos, šaltinis negali būti, kaip norėtųsi Kantui, tik intelektas ir jam būdinga priežastingumo kategorija; o kad priežastingumo dėsnis, kuris pagal mano teoriją yra vienintelė grynojo intelekto pažintinė forma, yra tik vienas iš visą grynąjį arba apriorinį pažinimą apimančio pagrindo principo pavidalų. Kita vertus, šis principas kiekvienu savo pavidalu išreiškiamas šia hipotetine sprendinio forma. Čia mes visai aiškiai matome, kaip žinios, visai skirtingos savo kilme ir reikšme, kai jos yra mąstomos protu in abstracto, vis dėlto pasireiškia ta pačia sąvokas ir sprendinius vienijančia forma ir joje visai nebeatskiriamos; o tam, kad jas atskirtum, reikia sugrįžti prie stebimojo pažinimo, visiškai pašalinant abstraktųjį pažinimą. Todėl kelias, kuriuo ėjo Kantas, intuityviojo pažinimo elementų ir vidinės sąrangos ieškodamas iš abstraktaus pažinimo žiūros taško, buvo

visiškai neteisingas. Beje, tam tikra prasme visas mano įvadinis traktatas *Apie pagrindo principą* gali būti suvokiamas tik kaip išsamus hipotetinės sprendinio formos reikšmės aiškinimas. Todėl toliau aš šio dalyko nenagrinėsiu.

b) *Kategorinio sprendinio* forma yra ne kas kita, kaip sprendinio apskritai autentiškiausia prasme forma. Juk kalbant griežtai, spręsti reiškia tik mąstyti sąvokų sferų sąryšį arba nesuderinamumą. Todėl iš tikrųjų hipotetinis ir dizjunkcinis ryšys nėra jokia ypatinga sprendinio forma: juk ji taikoma tik jau gataviems sprendiniams, kur sąvokų ryšys lieka nekintantis, t.y. kategoriškas. Tačiau jie vėl susieja tuos sprendinius, nes hipotetinė forma išreiškia jų savitarpio priklausomybę, o dizjunkcinė forma – jų nesuderinamumą. Bet grynosios sąvokos santykiauja tarpusavyje tik *vienu* būdu, būtent tuo, kuris išreiškiamas kategoriniu sprendiniu. Šio santykio išsamesnė apibrėžtis arba jo porūšiai yra sąvokų sferų įsismelkimas vienos į kitą ir visiškas jų atskyrimas, vadinasi, teigimas ir neigimas. Iš to Kantas padarė atskiras kategorijas, pavadindamas jas visai kitaip, būtent *kokybinėmis.* Įsismelkimas vienos į kitą ir atskyrimas savo ruožtu turi porūšius, priklausomai nuo to, ar tos sferos įsismelkia viena į kitą tik iš dalies, ar visiškai: ši apibrėžtis sudaro sprendinių *kiekybę.* Iš to Kantas irgi padarė visai ypatingą kategorijų tipą. Šitaip jis atskyrė tai, kas labai gimininga, net tapatu, būtent lengvai apžvelgiamas vienintelių galimų grynųjų sąvokų tarpusavio santykių modifikacijas, ir priešingai, pavadinimu „santykis" susiejo tai, kas labai skirtinga.

Kategorinių sprendinių metaloginis principas yra tapatybės ir prieštaravimo loginiai dėsniai. Tačiau *pagrindas,* leidžiantis susieti sąvokų sferas, suteikiantis *tiesą* tam sprendiniui, kuris kaip tik ir yra toji sąsaja, gali būti labai skirtingas, ir todėl sprendinio tiesa yra arba loginė, arba empirinė, arba transcendentalinė, arba metaloginė, kaip parodyta įvadiniame traktate §§ 30–33, ir čia to kartoti nebūtina. Tačiau

iš to darosi aišku, kokios skirtingos gali būti betarpiškos žinios, kurios visos pasirodo in abstracto siejant dviejų sąvokų, tokių kaip subjekto ir predikato, sferas; be to, aišku, kad jokiu būdu negalima nustatyti vienos vienintelės intelekto funkcijos, jas atitinkančios ir jas sukeliančios. Pavyzdžiui, sprendiniai: „Vanduo verda", „Sinusas matuoja kampą", „Valia apsisprendžia"; „Užsiėmimas išblaško", „Perskyra sunki" ta pačia logine forma išreiškia skirtingiausius santykius, o tai dar sykį patvirtina, kokia neteisinga pradžia, kai imantis analizuoti betarpišką, intuityvų pažinimą, pasirenkamas abstraktaus pažinimo žiūros taškas. Beje, iš tikro intelektinio pažinimo mano nustatyta prasme kategorinis sprendinys atsiranda tik ten, kur juo išreiškiamas priežastingumas; tačiau tai būdinga visiems sprendiniams, žymintiems fizinę kokybę. Juk jei aš sakau: „Šis kūnas yra sunkus, kietas, takus, žalias, rūgštus, šarminis, organinis ir t.t.", visa tai visada žymi jo veikimą, vadinasi, tokį pažinimą, kuris įmanomas tik grynojo intelekto dėka. O kai šitoks žinojimas, kaip ir daugelis nuo jo skirtingų žinių (pavyzdžiui, abstrakčiausių sąvokų subordinacija) išreiškiamas in abstracto, per subjektą ir predikatą, grynieji sąvokų santykiai vėl perkeliami atgal, į stebimąjį pažinimą, ir tariama, kad sprendinio subjektas ir predikatas stebėjime privalo turėti savo specialų koreliatą, substanciją ir akcidenciją. Tačiau vėliau aš paaiškinsiu, kad substancijos sąvoka neturi jokio kito realaus turinio, skirtingo nuo to, kuriuo pasižymi materijos sąvoka. O akcidencijos reiškia visiškai tą patį kaip ir veikimo būdai, todėl tariamas substancijos ir akcidencijos pažinimas visada yra tik grynas intelektinis priežasties ir padarinio pažinimas. O kaip iš tikrųjų atsiranda materijos vaizdinys, iš dalies paaiškinta pirmojoje mūsų knygoje, § 4, o dar išsamiau – traktate *Apie pagrindo principą*, § 21 pabaigoje, p. 77; iš dalies mes aiškinsimės jį dar nuodugniau, tyrinėdami pamatinį substancijos pastovumo principą.

c) *Dizjunkciniai (skirstytiniai) sprendiniai* kyla iš negalimo trečiojo loginio dėsnio, kuris yra metaloginė tiesa. Todėl jie visiškai priklauso grynajam protui, ir intelektas nėra jų šaltinis. Bet bendrumo arba *sąveikos* kategorijų išvedimas iš jų iš tikrųjų yra ryškus pavyzdys tų prievartavimų, kuriuos Kantas kartais sau leisdavo tiesos atžvilgiu, kad tik patenkintų savo meilę architektoninei simetrijai. Tokio išvedimo nepagrįstumas jau ne kartą visai teisėtai peiktas ir įvairiopai įrodytas, ypač Gottlobo Ernsto *Schulze's* veikale *Teorinės filosofijos kritika [Kritik der theoretischen Philosophie]* ir *Bergo* darbe *Filosofijos epikritika [Epikritik der Philosophie]*. Kokia gi reali analogija tarp probleminio kokios nors sąvokos apibrėžimo, vartojant vienas kitą išstumiančius predikatus, ir sąveikos idėjos? Abu dalykai yra net visiškai priešingi, nes dizjunkciniame sprendinyje vieno iš dviejų dalinių narių realus teigimas kartu neišvengiamai pašalina kitą; priešingai, jei du daiktai mąstomi kaip sąveikaujantys, vieno teigimas būtinai suponuoja ir kito teigimą, ir vice versa. Todėl negincytina, kad tikrasis loginis sąveikos analogas yra circulus vitiosus,[40] nes šiuo atveju, kaip tariamai ir sąveikos atveju, tai, kas pagrįsta, vėl yra pagrindas, ir priešingai. Ir kaip logika atmeta circulus vitiosus, taip ir iš metafizikos turi būti išvyta sąveikos sąvoka. Juk aš esu visai rimtai nusiteikęs dabar parodyti, kad jokios sąveikos tikrąja šio žodžio prasme nesama ir ši sąvoka, tokia mėgstama kaip tik dėl minties neapibrėžtumo, atidžiau pažvelgus pasirodo esanti tuščia, neteisinga ir niekinga. Pirmiausia prisiminkime, kas yra priežastingumas apskritai, ir šiuo tikslu pažvelkime į jo aptarimą įvadinio traktato § 20, taip pat mano *Konkursiniame traktate apie valios laisvę*, III sk., p. 27 t.t., ir galiausiai mūsų antrojo tomo ketvirtajame skyriuje. Priežastingumas yra dėsnis, pagal kurį atsirandančios materijos būsenos nusistato savo vietą laike. Priežastingumo atveju kalbama tik apie būsenas, o iš tikrųjų tik apie *pokyčius*, bet nekalbama

nei apie materiją kaip tokią, nei apie pastovumą be pokyčių. *Materija* kaip tokia nepavaldi priežastingumo dėsniui, nes ji nei atsiranda, nei išnyksta; jam nepavaldus ir pats daiktas, kaip paprastai sakoma; jam pavaldžios tik materijos *būsenos*. Be to, priežastingumo principas neturi nieko bendro su *pastovumu*: juk ten, kur niekas *nesikeičia*, nėra jokio *poveikio* ir jokio priežastingumo, o esama tik nuolatinės rymančios būsenos. Jei tokia būsena pasikeičia, tai naujai atsiradusi būsena vėl yra arba pastovi, arba ne, tačiau ji tuojau pat sukelia trečią būseną, ir būtinumas, nulemiantis šį veiksmą, kaip tik ir yra priežastingumo dėsnis, kuris yra pagrindo principo forma ir todėl negali būti toliau paaiškintas, nes kaip tik pagrindo principas yra bet kokio aiškinimo ir bet kokio būtinumo principas. Iš to yra aišku, kad priežasties ir padarinio egzistavimas glaudžiai susijęs ir būtinai santykiauja su *laiko seka*. Tik kiek būsena A laike esti anksčiau už būseną B, o jų seka yra ne atsitiktinė, o būtina, t.y. ne paprastų sekmenų, o padarinių seka, – tik tiek būsena A yra priežastis, o būsena B – padarinys. Tačiau *sąveikos* sąvoka suponuoja, kad abi būsenos yra ir priežastis, ir padarinys, bet tai reiškia, kad kiekviena iš abiejų būsenų yra ir ankstesnė, ir vėlesnė: o tai yra nesąmonė. Juk negalima tarti, kad abi *būsenos* būtų vienalaikės, ir dar būtinai vienalaikės, nes jos, kaip būtinai susijusios ir vienalaikės, sudarytų *vieną* būseną, kurios pastovumui, beje, būtų reikalinga nuolatinė visų jos apibrėžčių esatis, o tada būtų kalbama visai ne apie kitimą ir priežastingumą, o apie trukmę ir rimtį, ir būtų pasakyta tik tiek, kad, kai pasikeičia *viena* visos būsenos apibrėžtis, dėl to atsiradusi nauja būsena negali būti pastovi, bet yra ir visų kitų pirmosios būsenos apibrėžčių kitimo priežastis, o dėl to vėl atsiranda nauja, trečia būsena. O visa tai vyksta pagal paprastą priežastingumo dėsnį ir neduoda jokio pagrindo naujam sąveikos dėsniui.

Be to, aš kategoriškai tvirtinu, kad *sąveikos* sąvokos negalima įrodyti jokiu pavyzdžiu. Visa, kas būtų pateikiama kaip toks pavyzdys, yra arba rymanti būsena, kuriai niekaip nepritaikoma priežastingumo sąvoka, turinti prasmę tik kitimui, arba tai yra vienvardžių viena kitą sąlygojančių, besikaitaliojančių būsenų seka, kuriai paaiškinti visai pakanka paprasčiausio priežastingumo. Pirmojo atvejo pavyzdys yra svarstyklės, dėl vienodų svorių esančios ramybės būklėje; čia nesama jokio veikimo, nes nesama jokio pasikeitimo; tai yra rymanti būsena; vienodai paskirstytas sunkis veikia kaip ir kiekviename kūne, palaikomame jo svorio centro, tačiau jis negali parodyti savo jėgos jokiu poveikiu. Tai, kad *vieno* svorio pašalinimas sukelia antrąją būseną, tuojau pat tampančią trečiosios būsenos, kitos svarstyklių lėkštės nusileidimo, priežastimi, vyksta pagal paprastą priežasties ir padarinio dėsnį ir nereikalauja jokios ypatingos intelekto kategorijos, o kartu ir kokio nors specialaus pavadinimo. Kitos rūšies pavyzdys – deganti ugnis. Deguonies jungimasis su degiu kūnu yra šilumos priežastis, o šiluma vėlgi yra to cheminio jungimosi naujo pasirodymo priežastis. Tačiau tai yra ne kas kita, kaip priežasčių ir padarinių grandinė, kurios grandys pakaitom yra *vienvardės*: degimas A sukelia laisvą šilumą B, o pastaroji – naują degimą C (t.y. naują padarinį, vienvardį su priežastimi A, bet individualiai skirtingą), šis sukelia naują šilumą D (kuri iš tikrųjų nesutampa su padariniu B, o yra ta pati tik pagal sąvoką, t.y. su juo *vienvardė*) ir taip toliau. Gražų pavyzdį, kaip kasdieniame gyvenime vadinama sąveika, randame von Humboldto (*Gamtos vaizdai; Ansichten der Natur*, 2. Aufl., Bd. 2, S. 79) sukurtoje dykumų teorijoje. Kaip žinoma, smėlio dykumose nėra lietaus, nors jas supančiuose miškinguose kalnuose lyja. Priežastis yra ne ta, kad kalnai pritraukia debesis, o ta, kad iš smėlio lygumos kylantis karšto oro srautas trukdo susidaryti drėgmės burbuliukams ir stumia

debesis aukštyn. Kalnyne vertikaliai kylantis oro srautas silpnesnis, debesys nusileidžia ir dėl šaltesnio oro atsiranda krituliai. Taigi dykumoje tarp lietaus nebuvimo ir augalų stokos esama sąveikos: nėra lietaus, nes įkaitusi smėlio lyguma išspinduliuoja daugiau šilumos; dykuma nevirsta stepe ar prerija, nes nėra lietaus. Bet juk akivaizdu, kad šiuo atveju, kaip ir ankstesniame pavyzdyje, mes vėl susiduriame tik su vienvardžių priežasčių ir padarinių seka, o ne su kažkuo, kas esmingai skirtųsi nuo paprasčiausio priežastingumo. Lygiai taip pat yra su švytuoklės svyravimu ir net su organinio kūno išsilaikymu, kai kiekviena būsena irgi sukelia naują būseną, kuri, būdama tokios pat rūšies kaip ir toji, kurios ji pati buvo sukelta, individualiai yra nauja. Tačiau šiuo atveju dalykas yra sudėtingesnis, nes grandinę sudaro nebe dvi, o daugelio rūšių grandys, todėl kokia nors vienvardė grandis sugrįžta tik po to, kai tarp tų dviejų momentų įsiterpia keletas kitų grandžių. Tačiau mes visada susiduriame tik su vienintelio ir paprasčiausio priežastingumo dėsnio pritaikymu. Būtent šis dėsnis (o ne koks nors kitas, kurį reikėtų suvokti kaip kažkokią naują ir ypatingą intelekto funkciją) būsenų sekai duoda taisyklę.

O gal tam, kad įrodytume sąveikos sąvoką, galėtume tarti, jog veiksmas lygus atoveiksmiui? Betgi tai rasime tame, ką aš taip ryškiai pabrėžiu ir kas aptarta traktate *Apie pagrindo principą*, būtent kad priežastis ir padarinys yra ne du kūnai, o dvi viena įkandin kitos pasirodančios būsenos; vadinasi, kiekviena iš abiejų būsenų jau implikuoja visus dalyvaujančius kūnus. Tai reiškia, kad padarinys, t.y. nauja atsiradusi būsena, pavyzdžiui, stūmio atveju, vienodai apima abu kūnus ir vienodai su jais santykiauja; todėl, kiek pasikeičia pastūmėtas kūnas, tiek pasikeičia ir stumiantis kūnas (kiekvienas proporcingai savo masei ir greičiui). Jei šį dalyką patinka vadinti sąveika, tai bet koks veikimas yra sąveika, ir todėl šiuo atveju neatsiranda jokia nauja sąvoka, o ką

jau kalbėti apie naują intelekto funkciją; mes turime tik nereikalingą priežastingumo sinonimą. Bet kaip tik tokį požiūrį tiesiogiai, bet neapgalvotai išreiškia ir Kantas *Metafiziniuose gamtotyros pradmenyse,* ketvirtosios mechanikos teoremos pradžioje: „Bet koks išorinis veiksmas pasaulyje yra sąveika". Tačiau tokiu atveju kaip intelekte turėtų glūdėti funkcijos a priori, skirtingos paprastam priežastingumui ir sąveikai; kaip reali daiktų seka yra galima ir pažini tik priežastingumo dėka, o jų koegzistavimas tik sąveikos dėka? Jei bet koks veiksmas būtų sąveika, o seka ir vienalaikiškumas būtų tas pat, viskas pasaulyje būtų vienalaikiška. Jei egzistuotų tikra sąveika, tada būtų įmanomas ir net a priori užtikrintas perpetuum mobile. Ir priešingai, apriorinis įsitikinimas, kad nesama jokios tikros sąveikos ir jokios ją atitinkančios intelekto formos, pagrindžia teiginį, kad perpetuum mobile yra neįmanomas.

Aristotelis irgi neigia sąveiką tikslia šio žodžio prasme, nes jis pastebi, kad nors du daiktai pakaitom gali būti vienas kito priežastis, tačiau tik taip, kad kiekvienas suprantamas kitokia prasme, pavyzdžiui, kad vienas daiktas veikia kitą kaip motyvas, bet antrasis veikia pirmąjį kaip jo judėjimo priežastis. Štai dviejose vietose mes randame tuos pačius žodžius: *Physica,* lib. 2, cap. 3 ir *Metaphysica,* lib. 5, cap. 2. [p. 195 a 9; p. 1013 b 10]. Ἔστι δέ τινα καὶ ἀλλήλων αἴτια· οἷον τὸ πονεῖν τῆς εὐεξίας καὶ αὕτη τοῦ πονεῖν· ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον. ἀλλὰ τὸ μὲν ὡς τέλος, τὸ δὲ ὡς ἀρχὴ κινήσεως. (Sunt praeterea, quae sibi sunt mutuo causae, ut exercitium bonae habitudinis, et haec exercitii: at non eodem modo, sed haec ut finis, illud ut principium motus.) (Esama ir tokių daiktų, kurie yra vienas kito priežastis; štai, pavyzdžiui, gimnastika yra geros sveikatos priežastis, o gera sveikata – gimnastikos priežastis; tačiau ne tokiu pat būdu, bet pirmoji kaip judėjimo pabaiga, o antroji – kaip judėjimo pradžia.) Negana to,

jei jis būtų taręs egzistuojant tikrą sąveiką, jis būtų čia ją pademonstravęs, nes abiejose vietose jam rūpi suskaičiuoti visas galimas priežasčių rūšis. *Antrojoje analitikoje (Analytica posteriora,* lib. 2, cap. 11) jis kalba apie priežasčių ir padarinių sukimąsi, bet ne apie sąveiką.

4. *Modalumo* kategorijos prieš visas kitas turi tą pranašumą, kad tai, kas kiekviena iš jų išreiškiama, iš tikrųjų atitinka tą sprendinio formą, iš kurios jos kildinamos, o šito beveik negalima pasakyti apie kitas kategorijas, nes jos dažniausiai dedukuojamos iš sprendinio formų savavališkiausia prievarta.

Taigi, kad galimybės, tikrovės ir būtinumo sąvokos duoda postūmį atsirasti probleminei, asertorinei ir apodiktinei sprendinio formoms, yra visiškai teisinga. Tačiau kad tos sąvokos yra ypatingos, pirminės, iš nieko neišvedamos intelektinės pažinimo formos, yra neteisinga. Priešingai, jos kyla iš vienintelės, pirminės, o todėl mums a priori žinomos bet kokio pažinimo formos, iš pagrindo principo; ir faktiškai *būtinumo* pažinimas iš šio principo kyla betarpiškai. Kita vertus, tik tada, kai reflektuojamas būtinumas, atsiranda atsitiktinumo, galimybės, negalimybės ir tikrovės sąvokos. Todėl visos jos jokiu būdu nekyla iš *vienos* dvasios galios, intelekto, o kyla iš abstraktaus pažinimo konflikto su intuityviuoju, kaip tuojau pat pamatysime.

Aš tvirtinu, kad „būti būtinam" ir „būti tam tikros priežasties padariniu" yra absoliučiai viena kitą pakeičiančios ir visai tapačios sąvokos. Mes niekada negalime ką nors pažinti ar net tik mąstyti kaip būtina, išskyrus tą atvejį, kai kokį nors dalyką traktuojame kaip kokios nors duotos priežasties padarinį. Būtinumo sąvoka neapima absoliučiai nieko daugiau, o tik šią priklausomybę, šitą kilimą iš kito dalyko kaip neišvengiamą jo padarinį. Taigi būtinumo sąvoka kyla ir egzistuoja vien tik pritaikius pagrindo principą. Todėl, priklausomai nuo skirtingų šio principo formų, esama fizinio

būtinumo (padarinys, kylantis iš priežasties), loginio būtinumo (kylančio iš pažinimo pagrindo ir pasireiškiančio analitiniais sprendiniais, išvadomis ir t.t.), matematinio būtinumo (kylančio iš būties pagrindo erdvėje ir laike) ir galiausiai praktinio būtinumo. Pastarasis mums reiškia ne determinuotumą, nulemtą vadinamojo kategorinio imperatyvo, bet būtinai pasirodantį veiksmą, atitinkantį duotą empirinį charakterį ir jį veikiančius motyvus. Tačiau bet koks būtinumas yra tik reliatyvus, jis suponuoja pagrindą, iš kurio kyla; todėl absoliutus būtinumas yra prieštaravimas. Toliau aš nurodau traktato *Apie pagrindo principą* § 49.

Kontradikcinė priešingybė, t.y. būtinumo neigimas, yra atsitiktinumas. Todėl šios sąvokos turinys yra negatyvus, vadinasi, niekas kita, kaip ryšio, išreikšto pagrindo principu, stoka. Vadinasi, ir atsitiktinumas visada yra tik reliatyvus: jis yra atsitiktinumas to, kas *nėra* jo pagrindas, atžvilgiu. Kiekvienas objektas, kad ir koks jis būtų, pavyzdžiui, kiekvienas realaus pasaulio faktas, visada yra kartu ir būtinas, ir atsitiktinis: jis yra *būtinas* to, kas yra jo priežastis, atžvilgiu; jis *atsitiktinis* viso kito atžvilgiu. Juk jo sąlytis laike ir erdvėje su viskuo kitu yra tik susitikimas be būtino ryšio. Tai ir išreiškia žodžiai atsitiktinis įvykis, σύμπτωμα, contingens. Todėl absoliutus atsitiktinumas neįsivaizduojamas taip pat, kaip absoliutus būtinumas, nes pirmasis būtų kaip tik toks objektas, kuris su jokiu kitu objektu nesueitų į padarinio ir priežasties santykį. Tačiau tai, kad toks dalykas neįsivaizduojamas, kaip tik ir yra negatyviai išreikštas pagrindo principo turinys; vadinasi, kad būtų galima mąstyti absoliutų atsitiktinumą, iš pradžių turėtų būti panaikintas pagrindo principas. Tačiau tada prarastų bet kokią prasmę ir pats absoliutus atsitiktinumas, nes atsitiktinumo sąvoka turi prasmę tik ryšium su šiuo principu ir reiškia, kad du objektai nesantykiauja vienas su kitu kaip priežastis ir padarinys.

Gamtoje, kiek ji yra stebimasis vaizdinys, visa, kas vyksta, yra būtina, nes visa kyla iš savo priežasties. Tačiau jeigu šį individualų daiktą traktuosime per jo santykį su viskuo kitu, kas nėra jo priežastis, mes pripažinsime jį esant atsitiktinį, tačiau tai jau yra abstrakti refleksija. Toliau, jei kokio nors gamtos objekto atveju mes visai abstrahuojamės nuo jo priežastinio ryšio su viskuo kitu, vadinasi, nuo jo būtinumo ir atsitiktinumo, tada tokį pažinimą apima *tikrovės* sąvoka, kuria mąstome tik *padarinį*, neatsižvelgdami į priežastį, kurios atžvilgiu kitaip jį reikėtų vadinti *būtinu*, o viso kito atžvilgiu – *atsitiktiniu*. Galiausiai visa tai remiasi tuo faktu, kad sprendinio modalumas žymi ne tiek objektyvią daiktų savybę, kiek mūsiškio pažinimo santykį su ta savybe. Tačiau kadangi gamtoje kiekvienas daiktas kyla iš kokios nors priežasties, tai kiekviena *tikrovė* yra ir *būtina*, tačiau vėlgi tik tiek, kiek ji yra *šiuo metu* ir *šioje vietoje*; juk tik tiek apima apibrėžtis, nulemta priežastingumo dėsnio. Bet jei mes nusisukame nuo stebimosios gamtos ir pereiname prie abstraktaus mąstymo, tada reflektuodami galime įsivaizduoti visus gamtos dėsnius, kurie mums žinomi iš dalies a priori, o iš dalies tik a posteriori; ir šis abstraktus vaizdinys apima viską, kas gamtoje egzistuoja *kokiu nors* metu, *kokioje nors* vietoje, tačiau apima abstrahuotai nuo kiekvienos konkrečios vietos ir konkretaus laiko. Ir kaip tik šitaip, tokios refleksijos dėka mes įžengiame į plačią *galimybės* karalystę. Tačiau tai, kam nesama vietos net čia, yra *negalimybė*. Akivaizdu, kad galimybė ir negalimybė egzistuoja tik refleksijai, abstrakčiam protiniam pažinimui, o ne stebimajam pažinimui, nors kaip tik grynos tokio pažinimo formos yra tai, kas protui duoda galimybės ir negalimybės apibrėžtį. O priklausomai nuo to, ar gamtos dėsniai, kuriais mes remiamės, mąstydami galimybę ir negalimybę, yra pažinūs a priori arba a posteriori, galimybė arba negalimybė yra metafizinė arba tik fizinė.

Iš šių samprotavimų, nereikalaujančių jokio įrodymo (kadangi jie betarpiškai remiasi pagrindo principo pažinimu ir būtinumo, tikrovės bei galimybės sąvokų išsklaida), pakankamai išaiškėja, kad Kantas visai nepagrįstai taria egzistuojant tris ypatingas intelekto funkcijas, atitinkančias tas tris sąvokas. Be to, išaiškėja ir tai, kad Kantas nevargino savęs abejonėmis, realizuodamas savo architektoninę simetriją.

Tačiau jis padarė dar vieną labai didelę klaidą, supainiodamas būtinumo ir atsitiktinumo sąvokas, žinoma, pagal ankstesnės filosofijos pavyzdį. Toji ankstesnė filosofija piktnaudžiavo abstrakcija štai kokiu būdu. Buvo akivaizdu, kad tai, kas turi pagrindą, neišvengiamai atsiranda, t.y. negali nebūti, vadinasi, yra būtina. Tačiau buvo laikomasi tik tos paskutiniosios apibrėžties ir sakoma: būtina yra tai, kas negali būti kitaip arba kieno priešingybė negalima. Tačiau buvo išleistas iš akių tokio būtinumo pagrindas ir šaknis, buvo nepastebėtas iš to kylantis bet kokio būtinumo reliatyvumas, ir šitaip atsirado visiškai absurdiška *absoliutaus* būtinumo, – t.y. kažko, kieno egzistencija būtų tokia pat neišvengiama, kaip iš priežasties kylantis padarinys, tačiau kas vis dėlto nėra iš priežasties kylantis padarinys ir todėl nuo nieko nepriklauso, – fikcija. Šitoks priedas yra kaip tik tas absurdiškas petitio principii, nes jis prieštarauja pagrindo principui. Šią fikciją imant išeities tašku, diametraliai priešingai tiesai buvo paaiškinta, kad visa, kas turi pagrindą, yra atsitiktinis dalykas, nes buvo kreipiamas dėmesys kaip tik į to dalyko būtinumo santykinę prigimtį, o toks būtinumas buvo lyginamas su visiškai fiktyviu *absoliučiu* būtinumu, kurio sąvoka prieštarauja pati sau.*

* Žr. Christiano Wolffo *Protingos mintys apie Dievą, pasaulį ir žmogaus sielą (Vernünftige Gedanken von Gott, [der] Welt und [der] Seele [des Menschen])*, § 577-579. Keista, kad jis skelbia esant atsitiktinį dalyką tik tai, kas yra būtina pagal tapsmo pagrindo principą, t.y. tai, kas kyla iš priežasčių.

Šį iš esmės klaidingą atsitiktinumo apibrėžimą išsaugoja ir Kantas ir pateikia jį kaip aiškinimą: *Grynojo proto kritika,* V, p. 289–291; 243. V, 301; 419, 458, 460. V, 447, 486, 488. Šitaip jis patenka į akivaizdžiausią prieštaravimą pačiam sau, p. 301 tardamas: „Bet koks atsitiktinis dalykas turi priežastį" ir pridurdamas: „Atsitiktina yra tai, kas gali nebūti". Tačiau tai, kas turi priežastį, visiškai negali nebūti: vadinasi, tai yra būtina. Beje, šį visą klaidingą būtinumo ir atsitiktinumo aiškinimą galima rasti jau Aristotelio raštuose, traktate *De generatione et corruptione [Apie atsiradimą ir nyksmą],* lib. 2, cap. 9 et 11, kur būtinumas aiškinamas būtent kaip tai, kieno nebūtis negalima; jam priešinama tai, kieno būtis negalima. O tarp tų dviejų kraštutinumų yra kaip tik tai, kas gali ir būti, ir nebūti, taigi tai, kas atsiranda ir išnyksta, o tai ir esąs atsitiktinumas. Iš to, kas pasakyta, matyti, kad šis aiškinimas, kaip ir daugelis kitų Aristotelio aiškinimų, yra kilęs iš polinkio tenkintis abstrakčiomis sąvokomis ir nepaisyti to, kas konkretu ir stebima; o kaip tik stebimasis konkretumas yra visų abstrakčių sąvokų šaltinis, į kurį atsižvelgiant tos sąvokos nuolat turi būti kontroliuojamos. „Tai, kieno nebūtis negalima" iš tikrųjų gali būti mąstoma in abstracto. Bet jeigu mes šią tezę palyginsime su tuo, kas konkretu, realu, stebima, nerasime nieko, kas ją įrodytų net kaip galimą, – kaip ir tik ką aptartą tezę apie iš priežasties kylantį padarinį, kurio būtinumas vis dėlto esąs reliatyvus ir sąlygiškas.

Kita vertus, jis pripažįsta, kad būtina yra tai, kas yra būtina pagal kitas pagrindo principo formas, pavyzdžiui, kas kyla iš essentia (definicijos), ir analitinius sprendinius, o be to, ir matematines tiesas. Tai jis pagrindžia tuo, kad tik priežastingumo dėsnis duoda begalines eiles, tuo tarpu kitos rūšies pagrindai duoda tik baigtines eiles Tačiau šitaip jokiu būdu nėra, jei turime galvoje pagrindo principo formas grynoje erdvėje ir gryname laike; tai teisinga tik tuomet, jei turime galvoje loginį pažinimo pagrindą: tačiau toks pagrindas, jo manymu, yra matematinis būtinumas. Palygink [mano] traktatą *Apie pagrindo principą,* § 50.

Šia proga aš pridursiu dar keletą pastabų apie minėtas modalumo sąvokas. Kadangi visas būtinumas grindžiamas pagrindo principu ir kaip tik dėl to yra reliatyvus, visi *apodiktiniai* sprendiniai pirmapradiškai ir galutine savo prasme yra *hipotetiniai*. Jie tampa *kategoriniais* tik prisidėjus mažajai *asertorinei* prielaidai, t.y. kaip išvada. Jeigu ši mažoji prielaida dar neapibrėžta ir šis neapibrėžtumas išreiškiamas, tada gauname *probleminį* sprendinį.

Kas apskritai (dažniausiai) yra apodiktiška (gamtos dėsnis), atskiro atvejo atžvilgiu visada yra problemiška, nes iš pradžių turi realiai atsirasti sąlyga, tą atvejį palenkianti taisyklei. Ir priešingai, kas atskirybėje kaip tokioje yra būtina, t.y. apodiktiška (kiekvienas atskiras pokytis, būtinas dėl savo priežasties), apskritai ir bendrai išsakoma tik problemiškai, nes pasirodžiusi priežastis apėmė tik tą atskirą atvejį, o apodiktinis, visada hipotetinis sprendinys išreiškia tik visuotinius dėsnius, o ne tiesiog atskirus atvejus. Viso to pagrindas yra tas, kad galimybė egzistuoja tik refleksijos srityje ir atsiveria tik protui, o tikrovė egzistuoja stebėjimo srityje ir atsiveria intelektui; būtinumas atsiveria ir vienam, ir kitam. Negana to, skirtumas tarp būtinumo, tikrovės ir galimybės įmanomas tik in abstracto ir egzistuoja tik sąvokos pavidalu; priešingai, realiame pasaulyje visi trys sutampa. Juk visa, kas vyksta, vyksta *būtinai*, nes visa kyla iš priežasčių, o jos pačios vėl turi priežastis. Todėl visi pasaulio įvykiai, dideli ir maži, yra stipri būtinai atsirandančių dalykų sankaba. Todėl visa tikrovė kartu yra būtinybė, ir realybėje tarp tikrovės ir būtinumo nėra jokio skirtumo. Lygiai taip pat nėra skirtumo tarp tikrovės ir galimybės: juk tai, kas neįvyko, t.y. netapo tikrove, buvo negalima, nes priežastys, be kurių tai niekada nebūtų galėję atsirasti, pačios nepasirodė ir negalėjo atsirasti didžiojoje priežasčių sankaboje: vadinasi, tai buvo negalimas dalykas. Todėl kiekvienas įvykis yra arba būtinas, arba negalimas. Tačiau visa tai galioja tik

empiriškai realiam pasauliui, t.y. atskirų daiktų kompleksui, vadinasi, atskirybei kaip tokiai. O jei mes protu mąstysime daiktus apskritai, juos pagaudami in abstracto, tada būtinumas, tikrovė ir galimybė vėl išsiskirs. Tada visa, kas a priori atitinka mūsų intelektui būdingus dėsnius, mes pažįstame kaip apskritai galimą dalyką. Vadinasi, galimybę nuo tikrovės aiškiai skiria tai, kas atitinka empirinius gamtos dėsnius ir yra galima šiame pasaulyje, net jeigu tai niekada nėra tapę tikrove. Tiesa, tikrovė pati savaime visada yra būtina, tačiau kaip tokia pagaunama tik to, kas žino jos priežastį; nepriklausomai nuo šios pagavos ji yra atsitiktinė ir vadinama atsitiktine. Šis samprotavimas duoda mums raktą išspręsti tą contentio περὶ δυνάτων [ginčą dėl galimybės] tarp megariečio Diodoro ir Chrisipo, stoiko. Tą ginčą Ciceronas pateikia knygoje *De fato [Apie likimą]*. Diodoras sako: „Tik tai, kas tampa tikrove, yra buvę galima, ir visa tikrovė yra būtina". Chrisipas prieštarauja: „Galima daug kas, kas niekada netampa tikrove, nes tik būtinybė tampa tikrove". Mes galime tai paaiškinti šitaip. Tikrovė yra išvada, kylanti iš silogizmo, kurio prielaidas duoda galimybė. Tačiau tam reikalinga ne tik didžioji, bet ir mažoji prielaida; tik abi kartu duoda tikrą galimybę. Būtent: didžioji prielaida duoda tik teorinę, bendrąją galimybę in abstracto, tačiau ši galimybė pati savaime visai negali, t.y. nesugeba tapti tikrove. Tam dar reikalinga mažoji prielaida, galimybę duodanti atskiram atvejui, jį palenkdama taisyklei. Ir tada jis tuojau pat tampa tikrove. Pavyzdžiui:

Didžioji prielaida: Visi namai (vadinasi, ir mano namas) gali užsidegti.

Mažoji prielaida: Mano namas užsiliepsnoja.

Išvada: Mano namas sudega.

Juk bet koks bendras teiginys, vadinasi, kiekviena didžioji prielaida, tikrovės atžvilgiu daiktus visada apibrėžia tik esant tam tikrai sąlygai, todėl hipotetiškai: pavyzdžiui, galimybės

sudegti sąlyga yra įsiliepsnojimas. Šią sąlygą pateikia mažoji prielaida. Didžioji prielaida visada tarsi užtaiso patranką, tačiau tik tada, kai mažoji prielaida prikiša dagtį, patranka iššauna, o šūvis yra conclusio. Tai visiškai galioja galimybės ir tikrovės santykiui. Kadangi conclusio, išreiškianti tikrovę, visada atsiranda *būtinai,* tai reiškia, kad visa, kas yra tikra, kartu yra būtina; tai galima matyti iš to, kad „būti būtinam" reiškia tik „būti padariniu, kylančiu iš duotos priežasties". Šis pagrindas tikrovės atveju yra priežastis, vadinasi, visa tikrovė yra būtina. Taigi mes matome, kad galimybės, tikrovės ir būtinumo sąvokos sutampa, ir ne tik pastaroji suponuoja pirmąją, bet ir atvirkščiai. Jas išskiria tai, kad mūsų intelektas apribotas laiko formos. Juk laikas yra tarpininkas tarp galimybės ir tikrovės. Atskiros duoties būtinumą galima tobulai įžvelgti žinant visas jos priežastis, tačiau visų tų skirtingų ir viena nuo kitos nepriklausomų priežasčių sutaptis mums pasirodo kaip *atsitiktinė,* ir net tų priežasčių nepriklausomumas viena nuo kitos kaip tik ir yra atsitiktinumo sąvoka. Tačiau kadangi kiekviena iš jų buvo būtinas padarinys, kylantis iš *jos* priežasties, o priežasčių grandinė neturi pradžios, tai pasirodo, kad atsitiktinumas yra tik subjektyvus reiškinys, kylantis iš riboto mūsų intelekto horizonto, ir jis yra toks subjektyvus kaip ir optinis horizontas, kur susiliečia dangus ir žemė.

Kadangi būtinumas sutampa su „padariniu, kylančiu iš duotos priežasties", bet kurios pagrindo principo formos atveju jis turi pasireikšti kaip atskirybė, o jo priešingybė turi būti galimybė ir negalimybė, kurios visada atsiranda tik abstrakčią proto veikseną pritaikius objektui. Todėl anksčiau minėtoms keturioms būtinumo rūšims stovi priešpriešiais tiek pat negalimybės rūšių: fizinė, loginė, matematinė, praktinė. Prie to dar galima pridurti, kad, kai visiškai laikomasi abstrakčių sąvokų srityje, galimybė visada siejasi su bendresne, o būtinumas su siauresne sąvoka; pavyzdžiui,

„Gyvūnas *gali* būti paukštis, žuvis, roplys ir t.t." „Lakštingala *turi* būti paukštis, paukštis *turi* būti gyvūnas, gyvūnas *turi* būti organizmas, organizmas *turi* būti kūnas". Taip yra todėl, kad loginis būtinumas, kurio išraiška yra silogizmas, pereina nuo bendrybės prie atskirybės, ir niekada atvirkščiai. Priešingai, stebimoje gamtoje (pirmosios klasės vaizdiniai) iš esmės visi dalykai yra būtini dėl priežastingumo dėsnio: tik prisidedanti refleksija juos gali kartu suvokti kaip atsitiktinius, lygindama su tuo, kas nėra jų priežastis; taigi ir kaip tikroviškus, nekreipdama dėmesio į jokį priežastinį ryšį. Tik šiai vaizdinių klasei iš tikrųjų galima priskirti *tikrovės* sąvoką; tai parodo pati žodžio „tikrovė" (Wirklichkeit)[41] kilmė iš priežastingumo sąvokos. Trečiojoje, grynojo matematinio stebėjimo, vaizdinių klasėje, jei jos laikomasi be išlygų, vyrauja grynas būtinumas; ir šioje srityje galimybė atsiranda tik dėl santykio su refleksinėmis sąvokomis, pavyzdžiui: „Trikampis *gali* būti stačiakampis, bukakampis, lygiakampis; bet *turi* turėti tris kampus, kurių suma lygi dviem statiesiems". Taigi prie *galimybės* šiuo atveju prieinama, nuo stebinio pereinant prie abstrakcijos.

Po šių samprotavimų, kurie suponuoja tai, kad nuolat prisimenama, kas pasakyta traktate *Apie pagrindo principą* ir šio veikalo pirmojoje knygoje, aš tikiuosi, kad nebeliks abejonių dėl tikrosios ir labai skirtingos sprendinio formų, pateiktų lentelėje, kilmės; be to, tikiuosi, kad neliks abejonių ir dėl to, kad tarti egzistuojant dvylika ypatingų intelekto funkcijų, paaiškinančių jo prigimtį, neleistina ir visiškai nepagrįsta. Tai parodo ir kai kurios pavienės ir paviršutiniškos pastabos. Štai, pavyzdžiui, reikia labai mylėti simetriją ir labai pasitikėti jos diktuojamais orientyrais, kad tartum, jog teigiamasis, kategorinis ir asertorinis sprendiniai yra trys tokie skirtingi dalykai, kad jų išskyrimas duoda pagrindą pripažinti, jog kiekvieną iš jų atitinka visai ypatinga intelekto funkcija.

Kad Kantas suvokė, jog jo mokymas apie kategorijas yra nepagrįstas, išsidavė jis pats, trečiame pagrindiniame skirsnyje, kur analizuojami pamatiniai principai (phaenomena et noumena), iš pirmojo leidimo teksto išbraukęs ir nebeperkėlęs į antrąjį leidimą daug ilgų pastraipų (būtent p. 241, 242, 244–246, 248–253), kurios akivaizdžiai rodė to mokymo silpnybę. Štai, pavyzdžiui, tame pačiame p. 241 jis sako, kad neapibrėžęs atskirų kategorijų, kadangi negalėjęs jų apibrėžti, net jei būtų to norėjęs, nes jų neįmanoma apibrėžti, ir čia pat užmiršta, kad to paties pirmo leidimo p. 82 jis sako: „Aš sąmoningai neapibrėžiu kategorijų, nors galėčiau nesunkiai tai padaryti". Vadinasi, tai buvo – sit venia verbo [tebus man atleista; plg. Plinius: *Epistulae* 5, 6, 46] – paleista vėjais. Tačiau pastarąją pastraipą jis paliko. Štai taip visos vėliau išmintingai išbrauktos pastraipos išduoda, kad apie kategorijas negalima pasakyti nieko aiškaus ir kad visas šis mokslas menkai pagrįstas.

Tuo tarpu ši kategorijų lentelė turėtų būti tas modelis, pagal kurį turi būti kuriama kiekviena metafizinė ir net kiekviena mokslinė teorija (*Prolegomenai*, § 39). Ir iš tikrųjų, ji yra ne tik visas Kanto filosofijos pagrindas ir tipas, pagal kurį visur realizuojama simetrija, kaip aš jau parodžiau anksčiau; ji iš esmės tapo Prokrusto lova, į kurią Kantas įspraudžia bet kokį galimą samprotavimą, – įspraudžia naudodamas tokią prievartą, kurią aš dabar aptarsiu šiek tiek išsamiau. Bet jeigu taip elgėsi Kantas, galima įsivaizduoti, kaip turėjo elgtis „imitatores servum pecus" [pamėgdžiotojai, vergiškos padugnės], [Horaz: *Epistulae* I, 19, 19]! Mes matėme, kaip jie elgėsi. Taigi toji prievarta pasireiškia tuo, kad žodžių, žyminčių pavadinimus, sprendinio formas ir kategorijas, prasmės visiškai atsisakoma, ji užmirštama ir laikomasi tik pačių tų žodžių. Jie iš dalies kilę iš Aristotelio *Analytica priora [Pirmosios analitikos]* 1, 23 [p. 45 b 15] (περὶ ποιότητος καὶ ποσότητος τῶν τοῦ συλλογισμοῦ ὅρων: de qualitate

et quantitate terminorum syllogismi [apie silogizmo terminų kokybę ir kiekybę]), tačiau parinkti savavališkai. Juk sąvokos apimtį galima žymėti ir kitaip, o ne tik žodžiu *kiekybė*, nors kaip tik šis žodis dar geriau už kitus kategorijų pavadinimus tinka savajam objektui. Jau žodis *kokybė* akivaizdžiai pasirinktas dėl įpročio kiekybę priešinti kokybei. Juk teigimui ir neigimui įvardinti žodis „kokybė" parinktas labai savavališkai. Tuo tarpu Kantas, kad ir ką tyrinėtų, kiekvienai kiekybei laike ir erdvėje ir kiekvienai įmanomai dalykų kokybei – fizinei, moralinei ir t.t. – taiko tuos kategorijų pavadinimus, nors tarp tų dalykų ir tų sprendinio bei mąstymo formų pavadinimų nėra nieko bendro, išskyrus atsitiktinį, savavališką įvardinimą. Reikia nuolat prisiminti tą didžiulę pagarbą, kurios Kantas nusipelno kitais atžvilgiais, kad savo nepasitenkinimo tuo jo metodu neišreikštum pernelyg griežtai. Kitą pavyzdį mums duoda bendrųjų pamatinių gamtotyros principų grynoji fiziologinė lentelė. Iš tikrųjų, kas bendra tarp sprendinių kiekybės ir to, kad kiekvienas stebinys turi ekstensyvų dydį? Kas bendra tarp sprendinio kokybės ir to, kad kiekvienas pojūtis turi intensyvumo laipsnį? Priešingai, pirmasis grindžiamas tuo, kad erdvė yra mūsų išorinio stebėjimo forma, o antrasis yra ne kas kita, kaip empirinė ir dar visai subjektyvi pagava, paimta tik iš mūsų juslių organų savybių tyrinėjimo. Toliau, lentelėje, pagrindžiančioje racionaliąją psichologiją (*Grynojo proto kritika*, p. 344, V, 402) su „kokybės" rubrika pateikiamas sielos *paprastumas*, tačiau juk tai yra kaip tik kiekybinis bruožas, ir su loginiu teigimu ar neigimu jis neturi jokio ryšio. Tačiau kiekybė turi būti užpildyta sielos *vienumu*, kurį juk galima redukuoti į paprastumą. Po to labai juokingai išprievartaujamas modalumas: antai siela siejasi su *galimais* objektais; tačiau ryšys priklauso santykio kategorijai; bet pastarosios vieta jau užimta substancijos. Po to keturios kosmologinės idėjos, sudarančios antinomijos medžiagą,

pririšamos prie kategorijų pavadinimų; tai išsamiau aptarsime vėliau, gvildendami tą antinomiją. Keletą dar ryškesnių (jei tai įmanoma) pavyzdžių duoda *laisvės kategorijų* lentelė (!) *Praktinio proto kritikoje,* toliau – *Sprendimo galios kritikos* pirmoji knyga, skonio sprendinį nagrinėjanti pagal keturis kategorijų pavadinimus; pagaliau *Metafiziniai gamtotyros pradmenys,* sukirpti tiesiog pagal kategorijų lentelę – dėl to galbūt labiausiai ir atsiranda tas melagingumas, tai šen, tai ten sumaišytas su tuo, kas šiame svarbiame veikale yra teisinga ir puiku. Pakanka tik žvilgtelėti į pirmojo skyriaus pabaigą, kur vienumas, įvairovė, linijų krypčių visuma turi atitikti kategorijas, šitaip pavadintas orientuojantis į sprendinių kiekybę.

Substancijos pastovumo pamatinis principas išvestas iš substancijos ir akcidencijos kategorijų. Tačiau šias kategorijas mes atpažįstame tik iš kategorinio sprendinio formos, t.y. iš dviejų sąvokų, kaip subjekto ir predikato, junginio. Kaip dirbtinai šis didysis metafizinis pamatinis principas palenkiamas tai paprastai, grynai loginei formai! Tačiau tai irgi yra tik pro forma ir daroma simetrijos labui. Čia pateikiamas to pamatinio principo įrodymas visiškai nubraukia jo tariamą kilmę iš intelekto ir kategorijos ir grindžiamas grynuoju laiko stebiniu. Bet ir šitoks įrodymas yra visai neteisingas. Netiesa, kad grynajame laike esama *vienalaikiškumo* ir *trukmės:* šitie vaizdiniai pirmiausia kyla iš erdvės sąryšio su laiku, kaip aš jau parodžiau traktate *Apie pagrindo principą,* § 18, ir dar išsamiau išdėsčiau šio traktato § 4; kad būtų suprasta, ką aš aiškinsiu toliau, aš privalau tarti, kad abu samprotavimai yra žinomi. Netiesa, kad nuolat kisdamas, pats laikas *išlieka:* priešingai, kaip tik jis ir teka; išliekantis laikas yra prieštaravimas. Kanto įrodymas neįtikinamas, kad ir kokiais

sofizmais jis būtų jį parėmęs. Būtent: *koegzistenciją* neteisingai paaiškinęs kaip tam tikrą laiko modusą (p. 177; V, 219), toliau jis visai teisingai sako (p. 183; V, 226), kad „Koegzistencija nėra laiko modusas, nes laike nesama vienalaikiškų dalių, o visos eina viena po kitos". Iš tikrųjų koegzistencija erdvę implikuoja lygiai taip pat, kaip ir laiką. Juk jeigu du daiktai esti vienu metu ir vis dėlto nėra viena, tai jie skiriasi padėtimi erdvėje; jei dvi *vieno* daikto būsenos esti vienu metu (pavyzdžiui, geležies švytėjimas ir karštis), tai jos yra dvi vienalaikės *vieno* daikto veiksenos, todėl suponuoja materiją, o ši suponuoja erdvę. Griežtai pasakius, šitas „vienu metu" yra negatyvi apibrėžtis, žyminti tik tai, kad du daiktai ar dvi būsenos neatskirtos laiku, todėl jų skirtumo reikia ieškoti kitur. Bet, žinoma, mūsiškis substancijos pastovumo, t.y. materijos, pažinimas turi remtis įžvalga a priori; o kadangi ji neabejotinai yra, jos negalima gauti iš patyrimo. Aš ją kildinu iš to, kad bet kokio tapsmo ir praeinamybės principas, kauzalumo dėsnis, mūsų suvokiamas a priori, visai esmingai apima tik pokyčius, t.y. viena įkandin kitos einančias materijos *būsenas*, vadinasi, apsiriboja tik forma, o *materijos* neliečia; todėl materija mūsų sąmonėje pasirodo kaip realybė, nepavaldi jokiam tapsmui ir praeinamybei, taigi kaip visada buvęs ir nuolat išliekantis visų daiktų pagrindas. Gilesnį, iš mūsiškio empirinio pasaulio stebimojo vaizdinio analizės kildinamą substancijos pastovumo pagrindimą galima rasti mūsų veikalo pirmojoje knygoje, § 4, kur parodyta, kad *materijos* esmę sudaro visiškas *erdvės ir laiko vienumas*, kuris galimas tik priežastingumo vaizdinio dėka, vadinasi, atsiveria tik intelektui. O intelektas yra ne kas kita, kaip priežastingumo koreliatas, todėl ir materija atsiveria tik kaip veikianti, t.y. tik kaip priežastingumas; būtis ir veikimas joje yra tas pat – tai parodo pats žodis *Wirklichkeit*.[42] Taigi vidinis erdvės ir laiko vieningumas – priežastingumas, materija, tikrovė – yra viena,

ir šio *vienio* subjektyvus koreliatas yra *intelektas.* Materija turi apimti abiejų veiksnių, iš kurių ji kyla, viena kitai prieštaraujančias savybes, ir priežastingumo vaizdinys yra tai, kas įveikia jųdviejų prieštaringumą, o jų dermę atveria intelektui, tik per kurį ir tik kuriam materija egzistuoja ir kurio visas sugebėjimas yra priežasties ir padarinio pažinimas. Vadinasi, tik intelektui nuolatinė laiko tėkmė, pasirodanti kaip akcidencijų kaita, materijoje susivienija su stingiu erdvės nejudrumu, kuris pasirodo kaip substancijos pastovumas. Jei substancija praeitų kaip akcidencijos, tada reiškinys būtų visai atplėštas nuo erdvės ir priklausytų tik grynajam laikui: patyrimo pasaulis išnyktų dėl anihiliacijos, materijos sunaikinimo. Vadinasi, tas substancijos pastovumo pamatinis principas, kiekvieno pripažįstamas kaip tikras a priori, turi būti kildinamas ne iš grynojo laiko, kuriam Kantas šiuo tikslu visai absurdiškai priskyrė *išliekamumą,* o iš to, kad erdvė turi savo dalį materijoje, t.y. visuose tikrovės reiškiniuose, nes ji yra laiko priešingybė ir antipodas, o todėl savaime ir nesusivienijusi su laiku nepavaldi jokiam kitimui.

Kad toliau pateiktas priežastingumo dėsnio aprioriškumo ir būtinumo įrodymas, kildinamas iš paprastos duočių sekos laike, yra neteisingas, aš išsamiai parodžiau traktate *Apie pagrindo principą,* § 23, todėl čia galiu tik jį nurodyti.* Lygiai taip pat yra su sąveikos įrodymu; jos sąvoką anksčiau aš net turėjau parodyti kaip negaliojančią. Ir apie modalumą, kurio pamatiniai principai bus aiškinami, pasakyta tai, kas būtina.

* Su tuo manuoju Kanto įrodymo paneigimu skaitytojas gali palyginti ankstesnę jo kritiką,pateiktą Federo, veikale *Apie erdvę ir priežastingumą [Über Raum und Kausalität]* ir Gottlobo Ernsto Schulze's *Kritik der theoretischen Philosophie,* Bd. 2, S. 422-442.

Toliau nagrinėdamas transcendentalinę analitiką, aš turėčiau paneigti dar daug smulkesnių dalykų, tačiau būgštauju, kad truks skaitytojo kantrybė, ir siūlau tai apmąstyti jam pačiam. Tačiau *Grynojo proto kritikoje* mes vis iš naujo susiduriame su svarbiausia ir pagrindine Kanto klaida, kurią aš anksčiau išsamiai kritikavau: jos esmė ta, kad abstraktus, diskursyvusis pažinimas visai neatskirtas nuo intuityviojo. Kaip tik tai nuolat užtamsina visą Kanto sugebėjimo pažinti teoriją ir skaitytojui visur trukdo suprasti, apie ką kalbama kokioje nors konkrečioje vietoje. Todėl, užuot supratęs, jis visada tik spėlioja, nes kiekvieną išreikštą mintį bando suprasti, tai taikydamas ją mąstymui, tai stebėjimui, ir šitaip nuolat paliekamas nežinioje. Skyriuje „Apie visų objektų skirstymo į fenomenus ir noumenus pagrindą" tas neįtikėtinas nedėmesingumas klausimui apie stebimojo ir abstraktaus vaizdinio esmę priverčia Kantą, kaip aš tuojau pat aptarsiu išsamiau, suformuluoti baisingą teiginį, kad be mąstymo, vadinasi, be abstrakčių sąvokų, visai nesama jokio objekto pažinimo ir kad stebėjimas, nebūdamas joks mąstymas, nėra ir joks pažinimas ir yra ne kas kita, kaip juslumo sužadinimas, grynas pojūtis! Negana to, jis tvirtina, kad stebėjimas be sąvokos yra visai tuščias; o sąvoka be stebėjimo visada yra šis tas (p. 253; V, 309). Tuo tarpu tai yra visiška tiesos priešingybė: juk kaip tik sąvokos visą prasmę, visą turinį gauna tik iš savo santykio su stebimuoju vaizdiniu, iš kurio jos yra abstrahuojamos, ištraukiamos, t.y. sudaromos atmetant visa, kas neesminga. Todėl, jei iš jų atimamas stebėjimo pagrindas, jos yra tuščios ir niekingos. Priešingai, stebiniai jau savaime turi betarpišką ir labai gilią prasmę (juk juose objektyvuojasi daiktas savaime): jie atstovauja sau patiems, išsako save ir, skirtingai nuo sąvokų, pasižymi nepasiskolintu turiniu. Juk pagrindo principas jiems viešpatauja tik kaip priežastingumo principas ir kaip toks tik nustato jų vietą erdvėje ir laike; bet jis nesąlygoja jų turinio

ir jų prasmingumo, kaip yra sąvokų atveju, kur galioja pažinimo pagrindas. Beje, atrodo taip, tarsi Kantas kaip tik šiame skyriuje iš tikrųjų norėjo stebimąjį vaizdinį atskirti nuo abstrakčiojo. Jis priekaištauja Leibnizui ir Locke'ui, kad pirmasis viską pavertė abstrakčiu, o antrasis – stebimuoju vaizdiniu. Tačiau neprieinama iki jokio atskyrimo: ir jeigu Locke'as ir Leibnizas iš tikrųjų padarė minėtas klaidas, tai Kantas padarė dar ir trečią, anas abi apimančią klaidą, stebinį ir abstrakciją sumaišydamas taip, kad iš jųdviejų atsirado kažkoks baisingas hermafroditas, nesąmonė, kurios neįmanoma aiškiai įsivaizduoti ir kuri todėl turi tik mulkinti, gluminti ir versti vaidytis mokinius.

Žinoma, minėtame skyriuje „Apie visų objektų skirstymo į fenomenus ir noumenus pagrindą" mąstymas ir stebėjimas atsiskiria labiau nei kur kitur, tačiau šio atskyrimo pagrindas čia iš esmės neteisingas. Štai p. 253; V, 309 sakoma: „Jei iš empirinio pažinimo pašalinu bet kokį mąstymą (kategorijomis), tai visai nelieka objekto pažinimo, nes vien tik stebėjimu nieko nemąstoma, o tai, kad šis juslumo sužadinimas vyksta manyje, visai nesukuria tokio pobūdžio vaizdinio santykio su kokiu nors objektu". Tam tikra prasme šis teiginys visas Kanto klaidas sutelkia į vieną tašką, nes iš jo paaiškėja, kad jis neteisingai suvokė santykį tarp pojūčio, stebėjimo ir mąstymo ir todėl stebėjimą, kurio forma juk turi būti erdvė, ir būtent visa trimatė erdvė, sutapatino su paprasčiausiu subjektyviu pojūčiu juslių organuose; tuo tarpu objekto pažinimas, jo požiūriu, pasidaro galimas, kai prisideda mąstymas, skirtingas nuo stebėjimo. Aš sakau priešingai: objektai pirmiausia yra stebėjimo, o ne mąstymo objektai, o visas *objektų* pažinimas pirmapradiškai ir savaime yra stebėjimas. Tačiau stebėjimas jokiu būdu nėra tik pojūtis; kartu jis yra ir intelekto veiklos padarinys. Tik žmogaus, o ne gyvulių atveju prisidedantis *mąstymas* yra tik stebėjimo abstrakcija, neduodanti jokio iš esmės naujo pažinimo,

nepateikianti naujų objektų, kurie anksčiau neegzistavo; mąstymas tik pakeičia stebėjimu gauto pažinimo formą, jį paverčia abstrakčiu pažinimu sąvokomis, ir dėl to prarandamas akivaizdumas, bet tampa galimas stebinių kombinavimas, neišmatuojamai išplečiantis stebėjimo pritaikymo ribas. Priešingai, mūsų mąstymo *medžiaga* yra ne kas kita, kaip patys mūsų stebiniai, o ne kažkas, ko neturėtų stebėjimas ir kas pirmiausia būtų pridėta mąstymu. Todėl iš viso to, kas esti mūsų mąstyme, pirmiausia turi būti galima nurodyti medžiagą, esančią mūsų stebėjime, nes kitaip mąstymas būtų tuščias. Nors ši medžiaga visaip apdorojama ir pakeičiama mąstymu, tačiau turi būti įmanoma ją vėl atkurti pirminiu pavidalu ir mąstymą redukuoti į ją, panašiai kaip aukso gabalas po visų jo skaidymų, oksidacijų, sublimacijų ir junginių galiausiai vėl atkuriamas karališku ir nesumažintu pavidalu. Tai būtų neįmanoma, jei pats mąstymas kažką, gal net svarbiausią dalyką, pridėtų prie objekto.

Visas paskesnis skyrius apie amfiboliją yra tik Leibnizo filosofijos kritika ir savaime yra apskritai teisingas, nors visa jo struktūra sukirpta tik architektoninės simetrijos, į kurią ir čia orientuojamasi, labui. Taip, pagal analogiją su Aristotelio organonu, kuriama transcendentalinė topika, reikalaujanti, kad kiekviena sąvoka būtų apmąstyta iš keturių žiūros taškų, kad taptų aišku, kuriam pažinimo sugebėjimui ji priklauso. Tačiau šitie keturi žiūros taškai nustatomi visai savavališkai, ir tiek pat pagrįstai būtų galima nustatyti dar dešimt kitų. Tačiau tai, kad jie keturi, atitinka kategorijų pavadinimus. Todėl svarbiausios Leibnizo idėjos, kaip įmanoma, suskirstomos pagal juos. Be to, ši kritika prigimtinėmis proto klaidomis tam tikra prasme vadina tai, kas buvo tik neteisingos Leibnizo abstrakcijos. Juk Leibnizas, užuot mokęsis iš savo didžiųjų amžininkų filosofų, Spinozos ir Locke'o, mieliau vaišino savo keistais prasimanymais. Skyriuje apie refleksijos amfiboliją galiausiai pasakoma, kad

galbūt galėtų egzistuoti stebėjimo būdas, visiškai skirtingas nuo mūsiškio, tačiau toks, kuriam būtų galima pritaikyti mūsų kategorijas; todėl to tariamo stebėjimo objektai būtų *noumena*, daiktai, kuriuos mes galėtume tik *mąstyti*. Tačiau, kadangi tokio stebėjimo, kuris suteiktų prasmę tokiam mąstymui, mes neturime, ir jis yra visai problemiškas, tai tokio mąstymo objektas irgi yra tik visai neapibrėžta galimybė. Anksčiau aš parodžiau, kad Kantas, visiškai prieštaraudamas sau pačiam, kategorijas traktuoja tai kaip stebimojo vaizdinio sąlygą, tai kaip gryno abstraktaus mąstymo funkciją. Čia jos pasirodo tik antruoju pavidalu, ir susidaro įspūdis, kad jis linkęs joms priskirti tik diskursyviojo mąstymo funkciją. Bet jeigu jo nuomonė iš tikrųjų tokia, tai transcendentalinės logikos pradžioje, prieš taip išsamiai specifikuodamas skirtingas mąstymo funkcijas, jis privalėjo apibūdinti mąstymą apskritai, vadinasi, atskirti jį nuo stebėjimo, parodyti, kokį pažinimą duoda grynas stebėjimas ir ką naujo prideda mąstymas. Tada būtų buvę galima suvokti, apie ką jis iš tikrųjų kalba, arba priešingai, tada jis būtų kalbėjęs visai kitaip, būtent – iš pradžių apie stebėjimą, o po to apie mąstymą, užuot kaip dabar turėjęs reikalą su stebėjimo ir mąstymo vidurkiu, kuris yra nesąmonė. Tada nebūtų atsiradęs tas didžiulis plyšys tarp transcendentalinės estetikos ir transcendentalinės logikos, kai, aptaręs gryną stebėjimo formą, jos turinį, visą empirinį suvokimą jis tik nubraukia, tardamas „jis yra *duotas*", ir nekelia klausimo, kaip jis atsiranda, – *ar padedamas intelekto, ar be jo*, – o vienu šuoliu pereina prie abstraktaus mąstymo, ir net ne prie mąstymo apskritai, o prie tam tikrų mąstymo formų, ir nesako nė žodžio, kas yra mąstymas, kas yra sąvoka; koks santykis tarp abstrakcijos ir konkretumo, diskursyvumo ir intuityvumo; koks skirtumas tarp pažinimo, būdingo žmogui, ir pažinimo, būdingo gyvuliui, ir kas yra protas.

Bet kaip tik šitas Kanto visiškai nepastebėtas skirtumas tarp abstraktaus ir stebimojo pažinimo buvo tai, ką senovės filosofai vadino* φαινόμενα ir νοούμενα ir kieno priešingybė bei nedermė jiems kėlė tiek rūpesčio – tai atsispindi elėjiečių filosofemose, Platono idėjų teorijoje, megariečių dialektikoje. Vėliau minėtoji priešpriešа iškilo scholastikoje, ginče tarp nominalizmo ir realizmo, kurio šitaip vėlai sudygusi sėkla jau glūdėjo visai priešingoje Platono bei Aristotelio dvasinėje orientacijoje. Bet Kantas, neatsakingai ir visiškai ignoruodamas patį dalyką, kuriam žymėti buvo vartojami žodžiai φαινόμενα ir νοούμενα, tais žodžiais disponuoja taip, tarsi jie niekam nepriklausytų, ir jais žymi savo daiktus savaime ir savo reiškinius.

Priverstas atmesti Kanto mokymą apie kategorijas, kaip jis pats atmetė Aristotelio kategorijas, dabar aš vis dėlto norėčiau apytikriai nurodyti trečią būdą įgyvendinti tai, ko siekiama. Tai, ko abu, Aristotelis ir Kantas, ieškojo ir ką jie vadino kategorijomis, šiaip ar taip, buvo bendriausios sąvokos, kurioms turi būti palenkti visi patys įvairiausi daiktai ir kuriomis kaip tik todėl galiausiai galima būtų mąstyti visa, kas yra. Kaip tik todėl Kantas jas suvokė kaip bet kokio mąstymo *formas*.

Gramatika santykiauja su logika kaip drabužis su kūnu. Jei taip, ar tada šitos aukščiausios sąvokos, šitas pamatinis proto bosas, kaip viso specialesnio mąstymo pagrindas, be kurio neįmanomas joks mąstymas, galiausiai neturėtų glūdėti sąvokose, kurios kaip tik dėl savo didžiausio bendrumo (transcendentalumo) išreiškiamos ne atskirais žodžiais, o

* Žr. Sextus Empiricus: *Pyrrhoniae hypotyposes [Pirono principai*], lib. l, cap. 13: νοούμενα φαινομένοις ἀντετίθη Ἀναξαγόρας (intelligibilia apparentibus opposuit Anaxagoras) [Anaksagoras mąstomus dalykus priešpriešino suvokiamiems dalykams].

ištisomis žodžių klasėmis, nes kiekvienu žodžiu, kad ir koks jis būtų, iš dalies jau mąstoma viena iš tokių sąvokų; tad galbūt jų pavadinimų reikėtų ieškoti ne leksikone, o gramatikoje? Vadinasi, ar galiausiai jos nėra tie sąvokų skirtumai, kurie lemia, kad juos išreiškiantis žodis yra daiktavardis, būdvardis, veiksmažodis ar prieveiksmis, įvardis, prielinksnis, – trumpai tariant, partes orationis [kalbos dalys]? Juk kalbos dalys neginčytinai žymi tas formas, kurias pirmiausiai prisiima visas mąstymas ir kuriomis jis betarpiškai skleidžiasi: kaip tik todėl tos esminės kalbos formos yra kiekvienos kalbos pagrindinės sudedamosios dalys, todėl neįmanoma įsivaizduoti kokios nors kalbos, kuri nebūtų sudaryta bent jau iš daiktavardžių, būdvardžių ir veiksmažodžių. Tada šitoms pamatinėms formoms būtų galima palenkti tas mąstymo formas, kurios išreiškiamos anų formų fleksijomis, vadinasi, jų linksniavimu ir asmenavimu; ir svarbiausiam dalykui neesminga, ar jas žymint pasinaudojama artikeliu, ar įvardžiu. Tačiau mes norime šį dalyką aptarti šiek tiek išsamiau ir iš naujo iškelti klausimą: kas yra mąstymo formos?

1. Visas mąstymas susideda iš sprendinių: sprendiniai yra viso jo audinio gijos. Be kokio nors veiksmažodžio mūsų mąstymas nejuda iš vietos, o kai tik pavartojame veiksmažodį, mes sprendžiame.

2. Kiekvienas sprendinys remiasi subjekto ir predikato santykio suvokimu; subjektas ir predikatas atskiriami ar susiejami, taikant įvairius apribojimus. Sprendinys juos susieja, jei suvokiama tikra jų tapatybė, kuri gali būti būdinga tik sinonimiškoms sąvokoms; be to, jie siejami, jei suvokiama, kad mąstant vieną, kartu mąstomas ir kitas, nors ne atvirkščiai, – šitaip yra bendrame teigiamajame sprendinyje; pagaliau jie siejami, suvokus, kad vienas kartais mąstomas kartu su kitu – šitaip esti daliniame teigiamajame sprendinyje. Priešinga kryptimi orientuoti neigiamieji sprendiniai.

Todėl kiekviename spre.ıdinyje turi būti subjektas, predikatas ir jungtis, o pastaroji – teigiama arba neigiama, nors ir ne kiekvienas iš šių sprendinio elementų visada (nors dažniausiai kaip tik taip) žymimas vienu atskiru žodžiu. Dažnai *vienas* žodis žymi predikatą ir jungtį, pavyzdžiui, „Gâjus sensta"; kartais *vienas* žodis žymi visus tris elementus, pavyzdžiui, concurritur, t.y. „kariuomenė pradeda kautynes". Iš to darosi aišku, kad mąstymo formų vis dėlto negalima šitaip tiesiogiai ir betarpiškai ieškoti žodžiuose ir net kalbos dalyse, nes tas pats sprendinys skirtingose kalbose (ir net toje pačioje kalboje) gali būti išreikštas skirtingais žodžiais ir net skirtingomis kalbos dalimis, o mintis vis tiek lieka ta pati, vadinasi, ta pati lieka ir sprendinio forma: juk mintis negali būti ta pati, esant skirtingoms paties mąstymo formoms. Tačiau, žinoma, tos pačios minties ir tos pačios formos žodinė išraiška gali būti skirtinga: juk ji yra tik išorinis minties apvalkalas, o pati mintis, priešingai, neatskiriama nuo *savo* formos. Taigi gramatika aiškina tik mąstymo formų apvalkalą. Todėl kalbos dalis galima išvesti iš pirminių, nuo kalbos nepriklausančių paties mąstymo formų: jų paskirtis ir yra išreikšti šias formas ir įvairiausias jų modifikacijas. Kalbos dalys yra mąstymo formų instrumentas, drabužis, kuris turi būti tiksliai priderintas prie jų sąrangos, ir toji sąranga turi būti iš jų atpažįstama.

3. Šios tikroviškos, nekintančios, pirmapradės mąstymo formos, žinoma, sutampa su Kanto *logine sprendinių lentele;* skirtumas tik tas, kad šioje lentelėje – simetrijos ir kategorijų lentelės labui - esama aklinų langų, kuriuos reikia pašalinti. Be to, reikia pakeisti neteisingą eilės tvarką.

Taigi lentelė gali būti maždaug tokia:

a) *Kokybė:* teigimas arba neigimas, t.y. sąvokų jungimas arba perskyra: dvi formos. Ji susijusi su jungtimi.

b) *Kiekybė:* subjekto sąvoka imama kaip visuma arba iš dalies; visuma arba įvairovė. Pirmajam atvejui priskirtini

ir individualūs subjektai: „Sokratas" reiškia „visas Sokratas". Vadinasi – dvi formos. Ji susijusi su subjektu.

c) *Modalumas:* iš tikrųjų turi tris formas. Jis apibrėžia kokybę kaip būtiną, tikrovišką arba atsitiktinę. Vadinasi, jis taip pat susijęs su jungtimi.

Šios trys mąstymo formos kyla iš prieštaravimo ir tapatybės loginių dėsnių. O iš pagrindo principo ir trečio negalimojo dėsnio kyla

d) *Santykis.* Jis pasireiškia tada, kai sprendžiama apie gatavus sprendinius. Jo esmę sudaro tai, kad jis arba nustato vieno sprendinio priklausomybę nuo kito (ir daugiskaitos atveju), taigi juos susieja *hipotetiniu* sprendiniu; arba nustato, kad sprendiniai vienas kitą išstumia, taigi juos atskiria *dizjunkciniu* sprendiniu. Jis susijęs su jungtimi, kuri šiuo atveju atskiria arba sujungia gatavus sprendinius.

Kalbos dalys ir gramatinės formos yra trijų sprendinio sudedamųjų dalių, subjekto, predikato ir jungties, ir jų galimų santykių išraiškos būdas, vadinasi, jos išreiškia kaip tik minėtas mąstymo formas ir jų išsamesnes apibrėžtis bei modifikacijas. Todėl daiktavardis, būdvardis ir veiksmažodis yra kalbos kaip tokios esminės, pamatinės sudedamosios dalys. Todėl jos turi būti randamos visose kalbose. Tačiau galima įsivaizduoti tokią kalbą, kurioje būdvardis ir veiksmažodis vienas su kitu susilieję, kaip kartais esama visose kalbose. Apskritai galima pasakyti: *subjektą* išreiškia daiktavardis, artikelis ir įvardis; *predikatą* – būdvardis, prieveiksmis, prielinksnis; *jungtį* – veiksmažodis, kuris tačiau, išskyrus „esse", jau apima predikatą. Tikslų mąstymo formų išraiškos mechanizmą turi aprašyti filosofinė gramatika; tuo tarpu operavimą pačiomis mąstymo formomis – logika.

Pastaba. Kaip perspėjimą saugotis klystkelių ir paaiškinimą to, apie ką kalbėta, aš rekomenduoju *Sigismundo Sterno Kalbos filosofijos pradmenis [Vorläufige Grundlegung zur Sprachphilosophie],* 1835. Tai visiškai nenusisekęs bandymas iš

gramatinių formų konstruoti kategorijas. Autorius visiškai supainiojo mąstymą ir stebėjimą, todėl, užuot iš gramatinių formų išvedęs mąstymo kategorijas, stengėsi dedukuoti tariamas stebėjimo kategorijas ir šitaip gramatines formas tiesiogiai susiejo su *stebėjimu*. Jis padarė didelę klaidą, manydamas, kad *kalba* tiesiogiai susijusi su *stebėjimu*. Tuo tarpu iš tikrųjų ji turi tiesioginį ryšį tik su *mąstymu* kaip tokiu, vadinasi, su *abstrakčiomis sąvokomis*, ir tik per jas siejasi su stebėjimu, o šis santykis visiškai pakeičia formą. O tai, ko esama stebėjime, t.y. iš laiko ir erdvės kylantys santykiai, žinoma, yra mąstymo objektas; vadinasi, turi egzistuoti kalbos formos, kurios jį išreiškia, tačiau visada tik in abstracto, sąvokomis. Pirminė mąstymo medžiaga visada yra sąvokos, ir tik su jomis yra susijusios logikos formos, kurios niekada neturi *tiesioginio* ryšio su stebėjimu. Stebėjimas visada sąlygoja tik materialią, o ne formalią teiginių tiesą, kurią nustato tik loginės taisyklės.

Grįžtu prie Kanto filosofijos ir pereinu prie *transcendentalinės dialektikos*. Kantas ją pradeda, aiškindamas *protą*, sugebėjimą, turintį joje atlikti pagrindinį vaidmenį, nes iki tol scenoje buvo tik juslumas ir intelektas. Aš jau anksčiau kalbėjau apie įvairius Kanto pateiktus proto aiškinimus, o kartu ir apie čia pateiktą tezę, „kad jis yra sugebėjimas kurti principus". Dabar čia mokoma, kad visos anksčiau nagrinėtos apriorinės žinios, leidžiančios egzistuoti grynajai matematikai ir grynajai gamtotyrai, duoda tik *taisykles*, bet ne *principus*, nes jos kyla iš stebėjimo ir pažinimo formų, o ne iš grynų *sąvokų*, o šito reikia, kad būtų galima kalbėti apie principus. Todėl principas turi būti pažinimas, kylantis iš *grynų sąvokų*, bet vis dėlto sintetinis pažinimas. Tačiau tai yra absoliučiai neįmanoma. Iš grynų sąvokų gali kilti

tik *analitiniai* sprendiniai ir jokie kiti. Jei sąvokos turi būti susijusios sintetiškai, bet kartu a priori, į šitą sąryšį turi įsiterpti *trečias* momentas, formalios patyrimo galimybės grynasis stebėjimas, lygiai kaip sintetiniai sprendiniai a posteriori kyla tarpininkaujant empiriniam stebėjimui; vadinasi, sintetinis sprendinys a priori niekada negali kilti iš grynų sąvokų. Apskritai, aprioriškai mes suvokiame tik pagrindo principą jo įvairiais pavidalais, ir todėl neįmanomi jokie sintetiniai sprendiniai a priori, išskyrus tuos, kurie kyla iš to, kas tam principui suteikia turinį.

Tuo tarpu Kantas galiausiai iškelia jo reikalavimą atitinkantį tariamąjį „proto principą" (tačiau tik jį vieną), iš kurio kyla kitos išvados ir teiginiai. Tai yra teiginys, kurį Christianas Wolffas formuluoja ir aiškina savo veikale *Cosmologia generalis [Bendroji kosmologija]*, sect. 1, cap. 2, § 93, ir savojoje *Ontologia*, § 178. Kaip anksčiau skyriuje apie amfibolijas natūraliomis ir būtinomis proto klaidomis buvo laikomos tik Leibnizo filosofemos, kurios kaip tokios buvo kritikuojamos, lygiai taip pat dabar atsitinka su Wolffo filosofemomis. Be to, šį „proto principą" Kantas dėsto neaiškiai, neapibrėžtai, padrikai, tarsi patamsiuose (p. 307; V, 364 ir 322; V, 379). Tačiau aiškiai išreikštas, jis yra toks: „Jei duota tai, kas sąlygota, turi būti duota ir to dalyko sąlygų visuma, o kartu ir tai, kas *besąlygiška,* – tai, per ką ši visuma tampa užbaigta". Tariamas šio teiginio teisingumas aiškiausiai įžvelgiamas, jei sąlygos ir tai, kas sąlygojama, įsivaizduojamos kaip nukarusios grandinės grandys; tačiau viršutinis tos grandinės galas nematomas, todėl ji gali tęstis iki begalybės. Kadangi grandinė nenukrenta, o kabo, viršuje *vienas* narys turi būti pradinis ir kažkaip pritvirtintas. Arba, tariant trumpiau: protas nori turėti kokį nors tašką, prie kurio pririšta į begalybę nusitęsianti grandinė; taip jam būtų patogu. Tačiau panagrinėkime šį teiginį, nevartodami metaforų, t.y. tiesiogiai. Žinoma, jis yra sin-

tetinis: juk analitiškai iš sąlygotumo sąvokos kyla ne kas kita, kaip sąlygos sąvoka. Tačiau jis nėra teisingas nei a priori, nei a posteriori, o tiesos regimybę išgauna labai subtiliu būdu, kurį dabar aš turiu atskleisti. Betarpiškai ir a priori mes turime tas žinias, kurias išreiškia pagrindo principas savo ketveriopu pavidalu. Visos abstrakčios pagrindo principo išraiškos jau yra paimtos iš šių betarpiškų žinių, vadinasi, yra netiesioginės; dar labiau netiesioginės yra iš šių žinių kylančios išvados. Anksčiau aš jau aiškinau, kaip *abstraktus* pažinimas įvairias *intuityvias* žinias dažnai *apima* viena forma arba *viena* sąvoka taip, kad įvairovė išnyksta; todėl abstraktus pažinimas su intuityviuoju santykiauja taip, kaip šešėlis su realiais daiktais, kurių didelę įvairovę jis perteikia juos visus apimančiu *vienu* kontūru. Tariamasis proto principas kaip tik ir naudojasi šituo šešėliu. Kad iš pagrindo principo išgautų tiesiogiai jam prieštaraujantį besąlygiškumą, jis apdairiai atsisako atskirų pagrindo principo turinio pavidalų betarpiško stebimojo pažinimo ir naudojasi tik iš šio principo išvedamomis ir tik jo dėka vertę ir prasmę turinčiomis abstrakčiomis sąvokomis, kad kaip nors, kontrabandos būdu, į didelę šitų sąvokų apimtį įspraustų savo besąlygiškumą. Šis metodas išaiškėja, jei jam suteikiamas toks dialektinis apvalkalas, pavyzdžiui:„Jeigu duota tai, kas sąlygiška, turi būti duota ir to dalyko sąlyga, be to, visa, taigi iki galo; vadinasi, turi būti duota sąlygotojo dalyko sąlygų visuma; taigi, jeigu sąlygos sudaro eilę, turi būti duota visa eilė, vadinasi, turi būti duota ir jos pradžia, tad ir tai, kas besąlygiška". Čia neteisinga jau tai, kad sąlygoto dalyko sąlygos kaip tokios gali sudaryti eilę. Priešingai, bet kokio sąlygoto dalyko sąlygų visuma turi glūdėti jo *artimiausiame* pagrinde, iš kurio jis tiesiogiai kyla ir kuris todėl yra jo *pakankamas* pagrindas. Tokie, pavyzdžiui, yra įvairūs apibrėžimai būsenos, kuri yra priežastis; visi jie turi pasirodyti kartu, prieš atsirandant pa-

dariniui. Bet eilė, pavyzdžiui, priežasčių eilė, atsiranda tik tada, kai tai, kas tik ką buvo sąlyga, dabar traktuojama kaip tai, kas sąlygota, tačiau taip, kad visa operacija tuoj pat prasideda iš pradžių ir pagrindo principas vėl iškyla su savo reikalavimu. Tačiau tam, kas sąlygota, niekada negalima duoti tikros nuoseklios eilės sąlygų, kurios egzistuotų kaip tokios ir galutinio sąlygoto dalyko dėlei; priešingai, visada tai, kas sąlygota, ir sąlygos eilėje rikiuojasi pakaitomis. Tačiau ties kiekviena praeita grandimi grandinė nutrūksta, ir pagrindo principo reikalavimas visiškai panaikinamas; jis iškyla iš naujo, kai sąlyga virsta tuo, kas sąlygota. Taigi *pakankamo* pagrindo principas visada reikalauja tik *artimiausios sąlygos* pilnatvės, o ne sąlygų *eilės* pilnatvės. Tačiau kaip tik ši sąlygos pilnatvės sąvoka neapibrėžia, ar tokia pilnatvė turi būti vienašališka, ar nuosekli, o jeigu pasirenkama pastaroji, iškyla viena įkandin kitos einančių sąlygų pilnatviškos eilės reikalavimas. Tik remiantis visai savavališka abstrakcija priežasčių ir padarinių eilę galima traktuoti kaip eilę grynų priežasčių, egzistuojančių tik paskutiniojo padarinio dėlei ir todėl reikalingų tik kaip jo *pakankamas* pagrindas. Priešingai, atidžiau ir apdairiau apsvarsčius ir iš neapibrėžtos abstrakcijos bendrybės nusileidus prie realios, apibrėžtos atskirybės, pasirodo, kad *pakankamo* pagrindo reikalavimas apima tik *artimiausios* priežasties apibrėžčių pilnatvę, o ne eilės pilnatvę. Pagrindo principo reikalavimas visiškai išnyksta kiekvieno duoto pakankamo pagrindo atveju. Tačiau jis iškart iškyla iš naujo, jei šitas pagrindas vėl traktuojamas kaip priežastis; bet jis niekada tiesiogiai nereikalauja pagrindų eilės. Jei, užuot ėjus prie paties dalyko, elgiamasi priešingai – laikomasi abstrakčių sąvokų, tada tie skirtumai išnyksta; tada pakaitomis išsirikiavusių priežasčių ir padarinių arba pakaitomis išsidėsčiusių loginių pagrindų ir išvadų grandinė traktuojama kaip grynų paskutinio padarinio priežasčių ar pagrindų grandinė,

o *sąlygų pilnatvė*, lemianti tai, kad pagrindas pirmąkart tampa *pakankamas*, pasirodo kaip pilnatvė tos tariamos grynų pagrindų *eilės*, kuri esą egzistuoja tik dėl paskutinio padarinio. Ir štai tada abstraktus proto principas labai narsiai pradeda reikalauti to, kas besąlygiška. Tačiau kad įsitikintume tokio reikalavimo nepagrįstumu, nereikia jokios proto kritikos su visomis antinomijomis ir jų išsprendimu; reikalinga proto kritika, kaip ją suprantu aš, būtent – abstraktaus pažinimo santykio su betarpišku intuityviuoju tyrinėjimas, iš neapibrėžtos pirmojo visuotinybės nusileidžiant prie tvirto antrojo pažinimo būdo apibrėžtumo. Toks tyrinėjimas parodo, kad proto esmė jokiu būdu neišsemiama to, kas besąlygiška, reikalavimu; juk jei protas veikia visai apdairiai, jis pats turi parodyti, kad tai, kas besąlygiška, yra nesąmonė. Protas, kaip sugebėjimas pažinti, visada gali turėti reikalą tik su objektais; tačiau bet koks objektas, atsiveriantis subjektui, būtinai ir kategoriškai pavaldus pagrindo principui ir jam priklauso tiek a parte ante, tiek a parte post [t.y. kartu su objektu duotas ir pagrindo principas, o kartu su pagrindo principu duotas ir objektas]. Pagrindo principas tiek įsismelkęs į sąmonės formą, kad visiškai neįmanoma objektyviai įsivaizduoti nieko, kieno atžvilgiu nereikėtų toliau klausti „kodėl?", vadinasi, neįmanoma įsivaizduoti jokio absoliutaus absoliuto, kaip ir kvailio per visą pilvą. O kad vienam arba kitam patogu kažkur sustoti ir savavališkai tarti egzistuojant tokį absoliutą, tai šitoks dalykas nieko negali priešpriešinti tam neįveikiamam tikrumui a priori, kad ir kokios kilnios minos būtų nutaisomos. Faktiškai visi plepalai apie absoliutą, toji vos ne vienintelė pokantinės filosofijos tema, yra ne kas kita, kaip kosmologinis įrodymas incognito. Dėl Kanto jam iškelto proceso praradęs visas teises ir paskelbtas už įstatymo ribų, jis nebegali pasirodyti savo tikruoju pavidalu, todėl pasirodo visaip užsimaskavęs, –

tai kaip didžiūnas, apsisiautęs intelektinės žiūros arba grynojo mąstymo mantija, tai kaip įtartinas valkata, kuris viską, ką turi, iš dalies iškaulija, iš dalies išreikalauja iš kuklesnių filosofemų. O jei ponams absoliučiai reikalingas koks nors absoliutas, tai aš duosiu jiems tokį, kuris visus jam keliamus reikalavimus patenkina daug geriau, nei jų migloti fantomai: tai materija. Ji neatsiranda ir neišnyksta, vadinasi, yra iš tikrųjų nepriklausoma ir „quod per se est et per se concipitur" [tai, kas egzistuoja savaime ir kas suvokiama iš savęs; Spinoza: *Ethica*, 1, def. 3]; iš jos įsčių iškyla viskas ir viskas į ją sugrįžta; ko gi dar galima reikalauti iš absoliuto? Bet galbūt tiems, kurių nepaveikė jokia proto kritika, verčiau reikėtų pasakyti:

> Ar nesate kaip moterys, kurios nuolat
> Sugrįžta tik prie pirmojo savo žodžio,
> Nors joms valandų valandas buvo kalbama
> remiantis protu?
>
> [Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
> Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
> Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?
> Schiller: *Wallensteins Tod*, 2, 3]

Kad sugrįžimas prie kažkokios besąlygiškos priežasties, prie kažkokio pirmojo prado jokiu būdu neglūdi proto esmėje, tarp kitko ir faktiškai įrodyta tuo, kad mūsų giminės pirmapradė religija, kuri dar ir dabar turi daugiausiai šalininkų žemės rutulyje, t.y. brahmanizmas ir budizmas, tokios prielaidos nežino ir nepripažįsta, bet vienas kitą sąlygojančių reiškinių eilę tęsia iki begalybės. Šiuo klausimu aš nurodau toliau, prie pirmosios antinomijos kritikos, pateiktą pastabą, o be to, galima peržvelgti Uphamo *Doctrine*

of Buddhism [Budizmo doktriną] (p. 9) ir apskritai kiekvieną autentišką Azijos religijų apžvalgą. Nedera proto tapatinti su judaizmu.

Kantas, pats įrodinėjęs, kad jo tariamasis proto principas jokiu būdu negalioja objektyviai, o yra būtinas tik subjektyviai, net tokiu pavidalu jį dedukuoja tik remdamasis lėkštu sofizmu (p. 307; V, 364). Būtent: kadangi kiekvieną mums žinomą tiesą mes stengiamės, kiek tai įmanoma, palenkti bendresnei tiesai, tai šis siekis turįs būti ne kas kita, kaip mūsų tariamo besąlygiškumo medžioklė. O iš tikrųjų šis siekis yra ne kas kita, kaip pastanga mūsų protą – tą abstraktaus, bendro pažinimo sugebėjimą, kuris apdairų, turintį kalbos dovaną, mąstantį žmogų skiria nuo gyvulio, dabarties akimirkos vergo, – pritaikyti ir tikslingai panaudoti mūsų žinių paprastinimui, remiantis apžvalga. Juk proto vartoseną sudaro kaip tik tai, kad atskirybę mes pažįstame remdamiesi bendrybe, pavienį atvejį – remdamiesi taisykle, taisyklę – remdamiesi bendresne taisykle, kitaip tariant, kad mes ieškome bendriausių žiūros taškų. Tokios apžvalgos dėka mūsų pažinimas taip palengvinamas ir taip patobulinamas, kad dėl to atsiranda didžiulis skirtumas tarp gyvulio ir žmogaus gyvenimo, taip pat – tarp išsilavinusio žmogaus ir tamsuolio gyvenimo. Bet, žinoma, *pažinimo pagrindų eilė*, egzistuojanti tik abstrakcijos, taigi proto, srityje, visada pasibaigia kuo nors neįrodomu, t.y. tam tikru vaizdiniu, kuris pagal atitinkamą pagrindo principo pavidalą toliau jau nėra sąlygotas, vadinasi, a priori arba a posteriori betarpiškai stebimu aukščiausio išprotavimų grandinės teiginio pagrindu. Traktato *Apie pagrindo principą* § 50 aš jau parodžiau, kad čia pažinimo pagrindų eilė iš tikrųjų pereina į tapsmo arba būties pagrindų eilę. Tačiau naudotis šia aplinkybe tam, kad pagal priežastingumo dėsnį būtų įrodytas besąlygiškumas (net kaip siekinys), galima tik tada, jei pagrindo principo pavidalai dar visiškai neatskirti, jei,

laikantis abstrakcijos, jie visi suplakti į vieną daiktą. Tuo tarpu Kantas visą šią painiavą stengiasi pagrįsti net žaisdamas žodžiais *universalitas* [visuotinybė] ir *universitas* [visuma] (p. 322; V, 379). Taigi visiškai neteisinga, kad mums būdingas pirminių pažinimo pagrindų ir bendrų tiesų ieškojimas kyla iš prielaidos, kad esama tam tikro savo egzistencija besąlygiško objekto, ar kad jis turi su ja ką nors bendra. Kaipgi protas galėtų tarti egzistuojant tai, ką jis turi pripažinti esant beprasmybe, vos tik ją pamąstęs? Priešingai, šios besąlygiškumo sąvokos šaltinis yra ne kas kita, kaip individo tingumas; šitokiu būdu individas stengiasi nusikratyti visų jam pačiam ir kitiems iškylančių tolesnių klausimų, nors tai niekaip nepateisinama.

Nors pats Kantas šitam tariamam proto principui nepripažįsta objektyvios galiosenos, tačiau laiko jį būtina subjektyvia prielaida ir šitaip į mūsiškį pažinimą įneša neišprendžiamą prieštaravimą, kuriam netrukus leidžia pasireikšti aiškiau. Šiuo tikslu jis toliau išskleidžia tą proto principą (p. 322; V, 379), remdamasis savo mėgstamu architektoniniu-simetriniu metodu. Iš trijų santykio kategorijų kyla trys silogizmų rūšys, kiekviena iš kurių jam duoda orientyrą, padedantį atskleisti atskirą besąlygiško dalyko rūšį. Todėl tokie besąlygiški dalykai irgi yra trys: siela, pasaulis (kaip objektas savaime ir uždara totalybė), Dievas. Čia iškart pasirodo didelis prieštaravimas, į kurį Kantas visgi nekreipia jokio dėmesio, nes tas prieštaravimas būtų labai pavojingas simetrijai: juk du tie besąlygiški dalykai patys yra sąlygoti trečiojo, būtent – siela ir pasaulis sąlygoti Dievo, kuris yra juos sukurianti priežastis. Vadinasi, dviem pirmiesiems dalykams, skirtingai nuo trečiojo, nebūdingas besąlygiškumo predikatas (o tai čia esminga); visiems trims būdingas tik tas predikatas, pagal kurį būtis, sutinkamai su patyrimo principais, atsiveria už patyrimo galimybės srities ribų.

Jei tai, apie ką kalbėta, paliekame nuošalyje, trijuose besąlygiškuose dalykuose, kuriuos, pagal Kantą, turi prieiti protas, laikydamasis savo esmingųjų dėsnių, mes vėl randame tris svarbiausius objektus, aplink kuriuos sukosi visa krikščionybės įtaką patyrusi filosofija, nuo scholastų iki Christiano Wolffo. Nors visų tų filosofų (o dabar ir grynojo proto filosofų) dėka šios sąvokos tapo įprastos ir suprantamos, tačiau tai visai nereiškia, kad jos turėjo atsirasti ir be apreiškimo ir išsiskleisti iš bet kokio proto, kaip jo paties esmei būdingas padarinys. Kad tai įrodytume, reikėtų pasiremti istorine apžvalga ir ištirti, ar senovės ir neeuropinės tautos, ypač indai, ir daugelis seniausių graikų filosofų iš tikrųjų priėjo prie šių sąvokų, ar tik mes patys, indų Brahmą ir kinų Tien visai neteisingai versdami žodžiu „Dievas", tas sąvokas pernelyg geraširdiškai priskyrėme jiems, panašiai kaip graikai, visur rasdavę savo dievus; ar nėra taip, kad tikrasis teizmas būdingas tik judėjų religijai ir dviem iš jos kilusioms religijoms, ir kaip tik todėl šių religijų šalininkai visų kitų pasaulio religijų šalininkus vadina pagonimis. Tarp kitko, šis pavadinimas yra labai naivus ir grubus, todėl turėtų būti ištremtas bent jau iš mokslininkų raštų, nes jis sutapatina ir sukiša į vieną maišą brahmanistus, budistus, egiptiečius, graikus, romėnus, germanus, galus, irokėzus, patagoniečius, karibus, taitiečius, australus ir daugelį kitų. Dvasininkams šitoks pavadinimas tinka, tačiau mokslo pasaulyje jam turi būti nedelsiant parodytos durys; jis gali keliauti į Angliją ir apsigyventi Oxforde. Kad, pavyzdžiui, budizmas, žemės rutulyje gausiausiai atstovaujama religija, visai nėra teistinis ir net atmeta teizmą, yra visiškai akivaizdus dalykas. O dėl Platono, tai aš manau, kad už tarpais jį vis pagaunantį teizmą jis turi būti dėkingas žydams. Todėl *Numenijas* (pagal Klemensą Aleksandrietį, *Stromata*, 1, cap. 22, Eusebiją, *Praeparatio evangelica*, 13, 12, ir Sudą*, vadinamą

* [X a. bizantiškas žodynas]

22. 855

„Numeniju") jį pavadino graikų Moze: Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων [Juk kas yra Platonas, jei ne graikiškai kalbantis Mozė?]; ir jis jam priekaištauja, kad savąsias teorijas apie Dievą ir kūrimą jis pavogęs (ἀποσυλήσας) iš Mozės raštų. Klemensas dažnai kartoja, kad Platonas buvo susipažinęs su Mozės raštais ir jais pasinaudojo, pvz., *Stromata*, 1, 25. – 5, cap. 14, § 90 ir t.t. – *Paedagogus*, 2, 10 ir 3, 11; ir *Cohortatio ad gentes*, cap. 6 [§ 70], kur iš pradžių, kaip koks kapucinas, išbaręs visus graikų filosofus ir iš jų išsityčiojęs už tai, kad jie nebuvo žydai, giria tik Platoną ir džiūgaudamas pratrūksta, kad Platonas, savo geometrijos išmokęs iš egiptiečių, savo astronomijos – iš babiloniečių, magijos – iš trakų, o daug ko – ir iš asirų, savojo teizmo išmoko iš žydų: Οἶδά σου τοὺς διδασκάλους, κἂν ἀποκρύπτειν ἐθέλῃς, ... δόξαν τὴν τοῦ θεοῦ παρ' αὐτῶν ὠφελῆσαι τῶν Ἑβραίων. (Tuos magistros novi, licet eos celare velis; ... illa de Deo sententia suppeditata tibi est ab Hebraeis.) [Aš žinau, kas tavo mokytojai, nors tu ir norėtum juos nuslėpti; ... už tikėjimą į Dievą tu tiesiogiai skolingas žydams.] Jaudinanti pripažinimo scena. Tačiau keistą šio dalyko patvirtinimą aš randu štai kur. Pagal Plutarchą (Marijaus biografijoje), o dar geriau, pagal Laktancijų (*[Institutiones divinae]*, 1, 3, 19), Platonas dėkojęs gamtai už tai, kad gimė žmogumi, o ne gyvuliu, vyru, o ne moterimi, graiku, o ne barbaru. O Isaako Euchelio knygoje *Žydų maldos [Gebeten der Juden]*, išverstoje iš hebrajų kalbos, antrame leidime (1799 m.), p. 7 esama rytinės maldos, kur šlovinamas Dievas ir jam dėkojama už tai, kad dėkojantysis gimė žydu, o ne pagonimi, laisvuoju, o ne vergu, vyru, o ne moterimi. Toks istorinis tyrinėjimas būtų išgelbėjęs Kantą iš to nelemto būtinumo, į kurį jis patenka, kai tas tris sąvokas kildina iš būtinybės, nulemtos proto prigimties, kartu parodydamas, kad jos nepagrįstos ir protu nepagrindžiamos. Šitaip patį protą jis paverčia sofistu, p. 339; V,

397 sakydamas: „Tai yra ne žmonių, o paties grynojo proto sofizmai, kurių negali nusikratyti net pats išmintingiausias žmogus; nors galbūt labai stengdamasis jis ir gali apsisaugoti nuo klaidos, bet nuolat jį erzinančios ir trikdančios regimybės jis niekada negali išvengti". Šitaip mąstant, tas Kanto „proto idėjas" būtų galima palyginti su fokusu, į kurį susitelkia įgaubto veidrodžio atspindimi spinduliai, susikertantys per keletą colių nuo jo paviršiaus. Dėl to, neišvengiamo intelektinio proceso dėka, toje vietoje mums pasirodo objektas, kaip daiktas, neturintis realumo.

Bet šitiems trims tariamai būtiniems gryno teorinio proto dariniams labai nevykusiai parinktas pavadinimas „idėjos". Jis perimtas iš Platono, kuris šitaip vadino amžinąsias formas; šios formos, padaugintos laiko ir erdvės, neaiškiai regimos nesuskaičiuojamuose, individualiuose, praeinančiuose daiktuose. Todėl Platono idėjos yra visiškai akivaizdžios – tai labai aiškiai parodo jo pasirinktas žodis, kurį atitinkamai galima išversti žodžiais „akivaizdybės" ar „matomybės". O Kantas jį perėmė, siekdamas pažymėti tai, kas nuo bet kokios stebėjimo galimybės yra taip toli, kad net abstraktus mąstymas ten patekti gali tik iš dalies. Žodis „idėja", pirmą kartą pavartotas Platono, nuo to laiko – dvidešimt du šimtmečius – išsaugojo tą prasmę, kuria jį vartojo Platonas; juk ne tik visi senovės filosofai, bet ir visi scholastai ir net bažnyčios tėvai bei viduramžių teologai jį vartojo tik ta platoniškąja reikšme, būtent – lotyniško žodžio exemplar prasme, kaip aiškiai sako Suarezas savajame dvidešimt penktajame dispute, sectio 1. Kad vėliau anglus ir prancūzus jų kalbos skurdumas privertė piktnaudžiauti šiuo žodžiu, yra nelabai gerai, tačiau nėra ir labai svarbu. Todėl tai, kad Kantas piktnaudžiavo žodžiu „idėja", jam priskirdamas naują reikšmę (kurią dirbtinai pritempė, pasitelkdamas sąvoką „nebūti patyrimo objektu", turinčią šį bei tą bendro su Platono idėjomis, bet kartu tinkančią ir visokiausioms

chimeroms), yra visiškai nepateisinama. Ir kadangi nedaugelį metų trunkančio piktnaudžiavimo galima nepaisyti, jei palyginsime jį su daugelio šimtmečių autoritetu, tą žodį aš visada vartojau senąja, pirmaprade, platoniškąja prasme.

Racionaliosios psichologijos paneigimas pirmame *Grynojo proto kritikos* leidime yra daug išsamesnis ir fundamentalesnis negu antrame ir vėlesniuose leidimuose, todėl čia reikia naudotis tik pirmuoju leidimu. Apskritai šis paneigimas turi labai daug privalumų ir daug tiesos. Tačiau aš griežtai laikausi nuomonės, kad Kantas sielos sąvokos būtinumą išveda iš grynojo proto paralogizmo, besąlygiškumo reikalavimą priskirdamas sąvokai „*substancija*" (kuri yra pirmoji santykio kategorija), tik siekdamas savosios simetrijos ir todėl tvirtina, kad kiekviename spekuliatyviame prote sielos sąvoka atsiranda kaip tik šitokiu būdu. Jeigu šios sąvokos šaltinis iš tikrųjų būtų visų kokio nors daikto predikatų galutinio subjekto prielaida, tada sielą neišvengiamai tektų priskirti ne tik žmogui, bet ir kiekvienam negyvam daiktui, nes ir daiktas reikalauja visų savo predikatų galutinio subjekto. Bet ir apskritai Kantas visai neleistinai išreiškia mintį, kalbėdamas apie Kažką, kas gali egzistuoti tik kaip subjektas, o ne kaip predikatas (pvz., *Grynojo proto kritika*, p. 323; V, 412; *Prolegomenai*, § 4 ir 47), nors precedentą galima rasti jau Aristotelio *Metafizikoje*, 4, cap. 8. Kaip subjektas ir predikatas neegzistuoja niekas; juk šitie terminai priklauso tik logikai ir žymi abstrakčių sąvokų tarpusavio santykį. O stebimajame pasaulyje jų koreliatas ar atstovas turi būti substancija ir akcidencija. Todėl to, kas visada egzistuoja kaip substancija ir niekada kaip akcidencija, mums nereikia ieškoti kažkur toli, nes tai yra tiesiog materija. Ji yra visų daiktų savybių substancija, o tos savybės yra

jos akcidencijos. Jei išsaugosime ką tik sukritikuotą Kanto terminą, ji iš tikrųjų yra kiekvieno empiriškai duoto daikto galutinis visų predikatų subjektas, būtent tai, kas lieka pašalinus visas įvairiausias daikto savybes: ir tai galioja tiek žmogui, tiek gyvuliui, tiek augalui ar akmeniui, ir yra taip akivaizdu, jog tam, kad to nematytum, reikalingas sąmoningas noras nematyti. Kad materija iš tikrųjų yra substancijos sąvokos prototipas, aš netrukus parodysiu. Tačiau subjektas ir predikatas su substancija ir akcidencija santykiauja taip, kaip pakankamo pagrindo principas logikoje santykiauja su priežastingumo dėsniu gamtoje, ir kaip neleistina painioti ar tapatinti šių dalykų, taip pat neleistina painioti ir anų. Tačiau *Prolegomenuose*, § 46, Kantas visiškai supainioja ir sutapatina tuos dalykus, kad sielos sąvoką galėtų kildinti iš galutinio visų predikatų subjekto ir iš kategorinio silogizmo formos. Kad atskleistume šiam paragrafui būdingą sofistiką, reikia tik prisiminti, kad subjektas ir predikatas yra grynai loginės apibrėžtys, apimančios vien tik abstrakčias sąvokas ir būtent tik jų santykio sprendinyje požiūriu. Priešingai, substancija ir akcidencija priklauso stebimajam pasauliui ir jų aprehensijai intelektu; bet čia jos pagaunamos kaip tapačios materijai ir formai arba kokybei: tai aš tuoj pat aptarsiu išsamiau.

Priešingybė, davusi dingstį tarti egzistuojant dvi iš esmės skirtingas substancijas, kūną ir sielą, iš tikrųjų yra objektyvumo ir subjektyvumo priešingybė. Jeigu žmogus išoriniu stebėjimu suvokia save objektyviai, jis jaučiasi esąs erdvėje tįsi ir apskritai visiškai kūniška esybė; ir priešingai, jei jis save suvokia grynąja savimone, – vadinasi, grynai subjektyviai, – jis jaučiasi esąs tik valiojanti ir įvaizdinanti būtybė, nepriklausanti nuo visų stebėjimo formų, taigi ir be kokių nors kūnams būdingų savybių. Todėl sielos sąvoką, kaip ir visas transcendentines sąvokas, Kanto vadinamas idėjomis, jis susikuria, pagrindo principą, bet kokio objekto formą,

taikydamas tam, kas nėra objektas, t.y. šiuo atveju pažįstančiam ir valiojančiam subjektui. Todėl pažinimą, mąstymą ir valiojimą jis traktuoja kaip padarinius ir ieško jų priežasties, o kadangi tokia priežastimi negali laikyti kūno, taria egzistuojant nuo kūno visai skirtingą jų priežastį. Visų laikų dogmatikai šitaip įrodo sielos egzistavimą. Taip elgiasi jau Platonas *Faidre;* lygiai taip pat elgiasi ir Wolffas: iš mąstymo ir valiojimo kaip padarinių jie išveda tą išorinę priežastį. Tik po to, kai šitaip, hipostazavus padarinį atitinkančią priežastį, atsirado tam tikrōs nematerialiōs, paprastōs, nesuyrančios esmės sąvoka, tą esmę dogmatikai išskleidė ir parodė, remdamiesi *substancijos* sąvoka. Tačiau iš pradžių šiuo tikslu jie pertvarkė pačią substancijos sąvoką, remdamiesi tokiu įsidėmėtinu triuku.

Kartu su pirmąja vaizdinių klase, t.y. stebimuoju, realiu pasauliu, yra duotas ir materijos vaizdinys, nes pasaulyje viešpataujantis priežastingumo dėsnis sąlygoja būsenų kaitą, suponuojančią pastovų dalyką, kurio kaita ir yra tos būsenos. Anksčiau, aptarinėdamas substancijos pastovumo principą, remdamasis ankstesniais apmąstymais, aš parodžiau, kad šis pastovumo vaizdinys kyla iš materijos, nes intelektas, vien tik kuriam ji egzistuoja, priežastingumo dėsniu (vienintele intelektinio pažinimo forma) iš vidaus susieja laiką ir erdvę ir erdvės dalį šiame darinyje įsivaizduoja kaip *materijos* pastovumą, o laiko dalį – kaip materijos *būsenų* kaitą. Pati savaime grynoji materija gali būti mąstoma tik in abstracto, bet negali būti stebima, nes stebinyje ji visada reiškiasi tik per formą ir kokybę. O *substancija* irgi yra abstrahavimasis nuo *materijos* sąvokos, vadinasi, aukštesnė šios sąvokos giminė (genus); ji atsiranda, materijos sąvoką redukavus tik į pastovumo predikatą, o visas kitas jos esmines savybes – tįsumą, nepersmelkiamumą, dalumą – pašalinus. Vadinasi, kaip ir kiekviena aukštesnė giminė (genus), *substancijos* sąvoka apima *mažiau savybių,* negu *materijos* sąvoka,

tačiau dėl to ji netampa platesnės apimties (kaip tai būdinga bet kokiai aukštesnei giminei), nes, be materijos, ji neapima jokių kitų žemesnių giminių (genera), todėl materija lieka vienintelė tikra substancijos sąvokos rūšis; vien tik ją galima įrodyti, tik šitaip galima realizuoti jos turinį ir ją patvirtinti. Vadinasi, tas tikslas, dėl kurio protas abstrahuodamas sukuria aukštesnę sąvoką, – kad šia sąvoka vienu metu mąstytų keletą rūšiniais požymiais besiskiriančių sąvokų, – šiuo atveju nepasiekiamas, o tai reiškia, kad toji abstrakcija yra arba visai betikslė ir nereikalinga, arba joje glūdi kitas paslėptas tikslas. Šis tikslas ir pasirodo tada, kai substancijos sąvokai palenkiamas ne tik jos tikrasis porūšis, materija, bet kartu ir kitas, su pirmuoju koordinuotas porūšis, būtent nemateriali, paprasta, nesunaikinama substancija, siela. Tačiau ši sąvoka galėjo būti nepagrįstai įvesta todėl, kad jau sudarant aukštesnę *substancijos* sąvoką buvo elgiamasi neteisėtai ir nelogiškai. Veikdamas taisyklingai, protas visada sukuria kokią nors aukštesnę gimininę sąvoką, tik susiedamas keletą rūšinių sąvokų, ir, lygindamas, veikdamas diskursyviai, pašalindamas jų skirtumus ir išsaugodamas jų panašumus, gauna visas tas rūšines sąvokas apimančią, tačiau ne tokią turiningą gimininę sąvoką: tai reiškia, kad rūšinės sąvokos visada turi būti duotos iki giminines sąvokos. Tačiau šiuo atveju yra priešingai. Iki giminines *substancijos* sąvokos buvo tik materijos sąvoka, ir iš pastarosios be jokio pagrindo, vadinasi, neteisėtai, buvo sudaryta tariama substancijos sąvoka, savavališkai pašalinant visas materijos savokos apibrėžtis, išskyrus vieną. Ir tik po to, be materijos sąvokos, buvo sukurta ir po ja pakišta antra visiškai neteisėta rūšinė sąvoka. Tačiau pastarajai sudaryti reikėjo ne ko kito, o tik garsiai paneigti tai, kas anksčiau buvo tyliai pašalinta iš aukštesnės giminines sąvokos, – būtent tįsumą, nepersmelkiamumą, dalumą. Taigi *substancijos* sąvoka buvo sudaryta tik tam, kad pasitarnautų kaip prietaisas neteisėtai išgauti

nematerialios substancijos sąvoką. Vadinasi, ji toli gražu negali būti laikoma intelekto kategorija ar jo būtina funkcija; priešingai, ji yra visai nereikalinga sąvoka, nes visas tikras jos turinys jau glūdi materijos sąvokoje, šalia kurios ji yra visai tuščia, ir šios tuštumos negalima užpildyti niekuo kitu, išskyrus tą neteisėtą *nematerialios substancijos* sąvoką; tik dėl pastarosios ji ir buvo sudaryta, todėl tikslumo labui ją reikia visiškai atmesti ir jos vietoje visur vartoti materijos sąvoką.

Kategorijos buvo Prokrusto lova kiekvienam įmanomam dalykui, tuo tarpu trys silogizmų rūšys yra tokia lova tik trims vadinamosioms idėjoms. Sielos idėja buvo priversta save kildinti iš kategorinės silogizmo formos. Dabar ateina eilė dogmatiniams vaizdiniams apie pasaulį kaip visumą, kiek jis, kaip objektas savaime, mąstomas tarp dviejų ribų – mažiausios (atomo) ir didžiausios (pasaulio ribos laike ir erdvėje). Šie vaizdiniai turi kilti iš hipotetinio silogizmo formos. Šiuo atveju nereikia jokios ypatingos prievartos. Juk hipotetinis sprendinys savo formą gauna iš pagrindo principo, ir neapgalvotai, besąlygiškai taikant šį principą, o po to savavališkai jį pašalinant, iš tikrųjų atsiranda visos tos vadinamosios idėjos, ir ne tik kosmologinės. Iš tikrųjų, pagal šį principą visada ieškoma tik vieno objekto priklausomybės nuo kito, kol pagaliau pavargusi vaizduotės galia nenustato kelionės tikslo; tokiu atveju iš akių išleidžiama tai, kad kiekvienas objektas ar net visa jų eilė ir pats pagrindo principas nulemti daug svarbesnės ir didesnės priklausomybės – būtent priklausomybės nuo pažįstančiojo subjekto, kurio objektams, t.y. vaizdiniams, šis principas tik ir galioja, nes sąlygoja jų paprasčiausią padėtį erdvėje ir laike. Vadinasi, kadangi pagrindo principas, t.y. toji pažinimo forma, iš kurios čia kildinamos tik kosmologinės idėjos, yra visų proto

hipostazių šaltinis, tai išvesti idėjoms šiuokart nereikia jokių sofizmų. Tačiau sofizmai juolab reikalingesni tam, kad tos idėjos būtų suklasifikuotos pagal keturias kategorijų rubrikas.

1. Kosmologinės idėjos laiko ir erdvės, taigi jų nulemtų pasaulio ribų, atžvilgiu drąsiai traktuojamos kaip sąlygotos *kiekybės* kategorijos, su kuria jos akivaizdžiai neturi nieko bendro, išskyrus atsitiktinį logikoje naudojamą subjekto sąvokos sprendinyje apimties žymėjimą žodžiu *kiekybė:* tai vaizdingas žodis, kurį puikiausiai būtų galima pakeisti kitokiu. Tačiau Kanto simetrijos meilei pakanka ir to, kad būtų pasinaudota atsitiktiniu terminų sutapimu ir transcendentinės pasaulio tyrimo dogmos būtų susietos su kiekybe.

2. Dar drąsiau Kantas su *kokybe,* t.y. teigiamąja arba neigiamąja sprendinio forma, susieja transcendentines materijos idėjas, o tai nepagrįsta netgi atsitiktiniu žodžių panašumu. Juk kaip tik su materijos kiekybe, o ne su jos kokybe susijęs jos mechaninis (ne cheminis) dalumas. Bet (o tai dar svarbiau) visa ši dalumo idėja visai nepriskirtina pagrindo principo sekmenims; o kaip tik iš šio principo, kaip hipotetinės silogizmo formos, turi kilti visos kosmologinės idėjos. Juk teiginys, kuriuo šiuo atveju remiasi Kantas, – kad dalių santykis su visuma yra sąlygos santykis su sąlygojamu dalyku, t.y. santykis, atitinkantis pagrindo principą, – yra nors ir subtilus, tačiau nepagrįstas sofizmas. Šis santykis veikiau grindžiamas prieštaravimo principu. Juk visuma egzistuoja ne dalių dėka, o dalys – ne visumos dėka, tačiau ir viena, ir kita būtinai egzistuoja kartu, nes dalys ir visuma yra kažkas viena, o jų atskyrimas yra tik savavališkas aktas. Tuo grindžiama tai, kad pagal prieštaravimo principą dalių pašalinimas suponuoja ir visumos pašalinimą, ir atvirkščiai, – o ne tai, kad dalys kaip *pagrindas* sąlygoja visumą kaip *padarinį* ir kad todėl pagal pagrindo principą mes būtinai turime ieškoti galutinių dalių, kad

iš jų, kaip iš pagrindo, suprastume visumą. Štai kokius sunkumus šiuo atveju įveikia meilė simetrijai.

3. *Santykio* rubrikai visai natūraliai turėtų priklausyti pirminės pasaulio priežasties idėja. Tačiau Kantas ją turi išsaugoti ketvirtajai, modalumo, rubrikai, kuriai priešingu atveju nebeliktų nieko ir kuriai tą idėją jis priskiria prievarta tuo būdu, kad atsitiktinumas (pagal jo diametraliai priešingą tiesai aiškinimą, kad bet koks padarinys kyla iš savojo pagrindo) pirminės priežasties dėka tampa būtinumu. Todėl simetrijos labui kaip trečioji idėja čia pasirodo *laisvės* sąvoka, kuri visgi iš tikrųjų traktuojama kaip ta pati, šiuo atveju vienintelė tinkama pasaulio priežasties idėja – tai aiškiai pasakoma pastaboje prie trečiosios prieštaros tezės. Iš esmės trečioji ir ketvirtoji prieštaros yra tapačios.

Bet turėdamas mintyje visus tuos dalykus, aš manau ir tvirtinu, kad visa antinomija yra tik akių dūmimas, tariama kova. Tik *antitezių* teiginiai iš tikrųjų kyla iš mūsiškio sugebėjimo pažinti formų, t.y., šnekant objektyviai, iš būtinų, a priori tikrų, bendriausių gamtos dėsnių. Todėl tik jie įrodomi remiantis objektyviais pagrindais. Priešingai, *tezių* teiginiai bei įrodymai turi tik subjektyvų pagrindą ir kyla tik iš protavimu žaidžiančio individo silpnumo; individo vaizduotės galią nuvargina begalinis regresas, ir vaizduotė jį nutraukia savavališkomis prielaidomis, stengdamasi jas pateisinti kuo tik įmanoma. O individo sprendimo galia šiame taške dar sutrikdoma išankstinių ir tvirtai įsišaknijusių prietarų. Todėl tezių įrodymai visų keturių prieštarų atveju yra tik sofizmai; tuo tarpu antitezių įrodymai yra neišvengiamos proto išvados iš mums a priori žinomų pasaulio kaip vaizdinio dėsnių. Štai kodėl Kantas, tik dėdamas dideles pastangas ir gudraudamas, gali apginti tezes ir priversti jas tariamai atakuoti pirmaprade jėga apdovanotus priešininkus. Šiuo atveju jo pirmasis ir svarbiausias triukas yra tai, kad jis – ne taip, kaip žmogus, kuris yra įsitikinęs

savo teiginio teisingumu ir todėl nervum argumentationis (įrodymo ašį) iškelia ir parodo taip izoliuotai, atvirai ir aiškiai, kaip tik įmanoma – tą įrodymą veikiau jau iš abiejų pusių paslepia ir paskandina nereikalingų ir ištęstų sakinių sraute.

Čia pasirodančios prieštaraujančios tezės ir antitezės primena δίκαιος ir ἄδικος λόγος [teisingą ir neteisingą žodį[43]], kuriuos Sokratas verčia ginčytis Aristofano *Debesyse* [Vers 889, 1104]. Tačiau šis panašumas apima tik formą, bet ne turinį, kaip mielai norėtų tvirtinti tie, kurie šiam spekuliatyviausiam iš visų teorinės filosofijos klausimų priskiria įtaką moralumui ir todėl tezę labai rimtai laiko δίκαιος, o antitezę ἄδικος λόγος. Tačiau čia aš neketinu paisyti tokių ribotų ir iškreiptų menkų protų ir, suteikdamas garbę ne jiems, o tiesai, noriu parodyti, kad Kanto pateikiami atskirų tezių įrodymai yra sofizmai, tuo tarpu antitezių įrodymai yra visai sąžiningi, teisingi ir turi objektyvų pagrindą. Aš tariu, kad, man svarstant šiuos dalykus, skaitytojas nuolat turi galvoje pačią Kanto antinomiją.

Jeigu tartume, kad pirmosios prieštaros tezės įrodymas priimtinas, tai jis įrodo pernelyg daug, nes jį būtų galima pritaikyti tiek pačiam laikui, tiek ir jame vykstančiai kaitai ir todėl būtų įrodyta, kad pats laikas turėjo prasidėti, o tai absurdiška. Beje, sofizmas čia pasireiškia tuo, kad vietoje būsenų eilės bepradiškumo, apie kurį iš pradžių šnekama, staiga pakišamas tų būsenų eilės nepabaigiamumas (begalinumas), ir šitaip įrodoma tai, kuo niekas neabejoja – kad begalinumas logiškai prieštarauja užbaigtumui, o vis dėlto kiekvienas dabarties momentas yra praeities pabaiga. Tačiau pradžios neturinčios eilės pabaigą visada galima *mąstyti,* kartu nepakenkiant jos bepradiškumui; kaip ir atvirkščiai – galima *mąstyti* begalinės eilės pradžią. O prieš tikrai teisingą antitezės argumentą, kad pasaulio pokyčiai *už savęs* būtinai suponuoja begalinę pokyčių eilę, nepateikiama

visiškai nieko. Absoliutaus priežasčių eilės pertrūkio ir pabaigos galimybę mes galime mąstyti, bet jokiu būdu negalime mąstyti absoliučios pradžios galimybės*.

Erdvinių pasaulio ribų atžvilgiu įrodinėjama, kad, jei pasaulis yra *duotoji visuma,* jis būtinai privalo turėti ribas: išvada teisinga, jei tik būtų įrodyta jos pirmoji grandis, tačiau ji lieka neįrodyta. Totalumas suponuoja ribas, o ribos suponuoja totalumą: tačiau ir viena, ir kita čia suponuojama savavališkai. Tačiau antitezė šiam antrajam punktui nepateikia tokio pat patenkinimo įrodymo kaip pirmajam, nes priežastingumo dėsnis duoda būtinas apibrėžtis tik laiko, o ne erdvės atžvilgiu ir a priori įtikina mus tik tuo, kad joks užpildytas laikas negali ribotis su kokiu nors ankstesniu tuščiu laiku ir joks pokytis negali būti pirmas, tačiau neįtikina, kad kokia nors užpildyta erdvė negali šalia savęs turėti jokios tuščios erdvės. Todėl pastarosios atžvilgiu neįmanomas joks sprendimas a priori. Tačiau keblumą mąstyti pasaulį erdvėje kaip ribotą sudaro tai, kad pati erdvė būtinai yra begalinė ir todėl koks nors ribotas, baigtinis pasaulis, kad ir koks jis būtų didelis, joje tampa be galo mažas. Šitoks neatitikimas vaizduotės galiai yra neįveikiama kliūtis,

* Kad pasaulio ribos laike pripažinimas jokiu būdu nėra būtina proto mintis, galima įrodyti net istoriškai. Indai jos nepripažįsta net liaudies religijoje (o ką jau kalbėti apie Vedas) ir šio besireiškiančio pasaulio, šios netvarios ir beesmės Majos skraistės begalinumą stengiasi išreikšti mitologiškai, siaubinga chronologija, visų laiko atkarpų santykinumą labai prasmingai parodančia štai kokiame mite. (Polier: *Mythologie des Indous,* vol. 2, p. 585). Keturi amžiai, paskutiniame iš kurių gyvename mes, kartu paimti, apima 4320000 metų. Kiekviena kuriančio Brahmos diena apima 1000 tokių keturių amžių ciklų, o naktis – dar 1000. Jo metai turi 365 dienas ir tiek pat naktų. Nuolat kurdamas, jis gyvena 100 savųjų metų; o kai jis miršta, tuojau pat gimsta naujas Brahma, ir šitaip nuo amžinybės iki amžinybės. Tokį pat laiko santykinumą išreiškia ir specialus mitas, papasakotas Puranuose (Polier veikale, t. 2, p. 594), kur vienas radža, keletai akimirkų aplankęs Višnų jo danguje, sugrįžęs į žemę pastebi, kad jau praėjo keletas milijonų metų ir prasidėjo naujas amžius, nes kiekviena Višnaus diena prilygsta šimtui keturių amžių pasikartojimų.

nes tokiu atveju jai belieka mąstyti pasaulį kaip be galo didelį arba kaip be galo mažą. Tai pastebėjo jau senovės filosofai: Μητρόδωρος, ὁ καθηγητὴς Ἐπικούρου, φησὶν ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἕνα στάχυν γεννηθῆναι καὶ ἕνα κόσμον ἐν τῷ ἀπείρῳ. (Metrodorus, caput scholae Epicuri, absurdum ait in magno campo spicam unam produci et unum in infinito mundum.) [Metrodoras, Epikūro mokyklos galva, moko, jog būtų absurdiška, jei didžiuliame lauke išaugtų viena varpa, o begalinėje erdvėje egzistuotų tik vienas pasaulis.] Stobaios: *Eclogae physicae et ethicae,* 1, cap. 23. Todėl daugelis iš jų mokė (kaip toliau sakoma), ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ (infinitos mundos in infinito) [kad begalinėje erdvėje esama be galo daug pasaulių; Stobaios loc. cit.]. Tokia yra ir Kanto argumento, įrodančio antitezę, prasmė; tačiau šį argumentą jis suluošino, jį išdėstydamas scholastiškai ir įmantriai. Tą patį argumentą galima pateikti ir prieš pasaulio ribotumą laike, jeigu neturėtume daug geresnio argumento, paremto priežastingumu. Be to, jei tariama, kad pasaulis ribotas erdvėje, iškyla neišsprendžiamas klausimas, koks užpildytos erdvės dalies pranašumas prieš begalinę, tuščią likusią dalį. Išsamų ir labai vertingą argumento už ir prieš pasaulio baigtinumą išdėstymą pateikia Jordanus Brunus [Giordano Bruno] savo knygos *Del infinito, universo e mondi [Apie begalybę, visatą ir pasaulius]* penktame dialoge. Beje, pats Kantas rimtai ir remdamasis objektyviais pagrindais savo knygoje *Dangaus natūralioji istorija ir teorija [Naturgeschichte und Theorie des Himmels],* Teil 2, Kap. 7, tvirtina, kad pasaulis yra begalinis erdvėje. Tą patį pripažįsta ir Aristotelis, *Physica* 3, cap. 4. Šis ir kiti skyriai labai vertingi šios antinomijos problematikai.

Antrosios prieštaros atveju tezė iškart patenka į visai nesubtilų petitio principii, prasidėdama šitaip: *„kiekviena sudėtinė* substancija susideda iš paprastų dalių". Žinoma,

iš savavališkai priimtos prielaidos, kad substancija esanti sudėtinė, po to labai lengvai įrodomos paprastos dalys. Tačiau kaip tik teiginys „visa materija yra sudėtinė", kuriuo viskas remiasi, lieka neįrodytas, nes jis kaip tik ir yra niekuo nepagrįsta prielaida. Tam, kas paprasta, stovi priešpriešiais ne tai, kas sudėtinga, o tai, kas tįsu, kas turi dalis, kas dalu. Tačiau iš tikrųjų čia patyliukais tariama, kad dalys egzistavo iki visumos, susijungė ir dėl to atsirado visuma: juk tai byloja žodis „sudėtinis". Tačiau šitaip tvirtinti taip pat nepagrįsta, kaip ir tvirtinti priešingai. Dalumas tik nusako galimybę visumą suskaidyti į dalis; bet tai jokiu būdu nereiškia, kad visuma susideda iš dalių ir šitaip atsiranda. Dalumas teigia dalis a parte post; sudėtingumas jas teigia a parte ante. Juk iš esmės tarp dalių ir visumos nesama jokio laikiško santykio: priešingai, jos sąlygoja viena kitą abipusiškai ir todėl nuolat esti tuo pačiu metu. Tik tiek, kiek egzistuoja ir dalys, ir visuma, esama to, kas tįsu erdviškai. Todėl tai, ką Kantas sako pastaboje dėl tezės: „Tiesą sakant, erdvę reikėtų vadinti ne compositum, bet totum ir t.t.", visiškai galioja ir materijai, kuri yra ne kas kita, kaip erdvė, tapusi suvokiama. Kita vertus, begalinis materijos dalumas, apie kurį teigiama antitezėje, a priori ir neprieštaringai kyla iš jos užpildomas erdvės dalumo. Prieš šį teiginį nieko negalima pasakyti; todėl ir Kantas p. 513; V, 541, kur jis kalba rimtai ir savo vardu, ir jau nebe kaip ἄδικος λόγος patikėtinis, tą teiginį pateikia kaip objektyvią tiesą; lygiai taip pat ir *Metafiziniuose gamtotyros pradmenyse* (p. 108, pirmas leidimas) teiginys „materija yra be galo dali", kaip neabejotina tiesa, pagrindžia pirmosios mechanikos teoremos įrodymą po to, kai dinamikoje jis pasirodė ir buvo įrodytas kaip ketvirtoji teorema. Tačiau čia Kantas sugadina antitezės įrodymą labai painiu dėstymu ir nenaudinga žodžių gausa, gudriai apskaičiuodamas, kad antitezės akivaizdumas ne per daug nuslopintų tezės so-

fizmus. Atomai nėra jokia būtina proto mintis, o yra tik paprasčiausia hipotezė, paaiškinanti specifinio kūnų svorio skirtumą. Tačiau kad tą skirtumą galima paaiškinti kitaip, ir net geriau bei paprasčiau, negu tai daro atomistika, parodė pats Kantas savo *Metafizinių gamtotyros pradmenų* dinamikoje; o iki jo tai padarė Priestley veikale *[Disquisitions Relating to] Matter and Spirit [Apmąstymai apie materiją ir dvasią]*, sectio I; ir net Aristotelio *Physica*, 4, 9, galima rasti pamatinę mintį apie šį dalyką.

Trečios tezės argumentas yra labai subtilus sofizmas; tiesą sakant, tai yra Kanto tariamasis paties grynojo proto principas, visai grynas ir nepakeistas. Juo siekiama priežasčių eilės baigtinumą įrodyti remiantis tuo, jog priežastis, kad būtų *pakankama*, turi apimti visą sumą sąlygų, iš kurių kyla tolesnė būsena, padarinys. Po šia būsenoje, kuri yra priežastis, *tuo pat metu* duotų apibrėžčių pilnatve argumentas pakiša priežasčių *eilės* pilnatvę, dėl kurios pati ta būsena pirmąkart tapo reali. O kadangi pilnatviškumas suponuoja užbaigtumą, o užbaigtumas – baigtinumą, tai iš to argumentas išveda tam tikrą pirmąją, užbaigiančią eilę, todėl ir besąlygišką priežastį. Bet tai akivaizdus fokusas. Kad būseną A mąstyčiau kaip pakankamą būsenos B priežastį, tariu, kad būsena A apima tam reikalingų apibrėžčių pilnatvę; ir tik iš šių apibrėžčių visumos neišvengiamai kyla būsena B. Tik šitaip visiškai patenkinamas jai, kaip pakankamai priežasčiai, mano keliamas reikalavimas, ir jis tiesiogiai niekaip nesisieja su klausimu, kaip tapo reali pati būsena A. Pastarasis klausimas priskirtinas visai kitam apmąstymui. Jis kyla tada, kai būseną A aš traktuoju jau ne kaip priežastį, o kaip padarinį, ir tokiu atveju kokia nors kita būsena turi santykiauti su ja taip, kaip ji pati santykiavo su B. Tokiu atveju priežasčių ir padarinių eilės baigtinumo, vadinasi, ir tam tikro pirmojo prado, prielaida niekada neiškyla kaip būtina (kaip ir dabarties akimirkos esamybė visai nesuponuoja paties laiko

pradžios), o yra spekuliuojančio individo tingumo padarinys. Tarti, kad ši prielaida glūdi priežasties kaip *pakankamo pagrindo* sąvokoje, taip pat nesąžininga ir neteisinga. Tai aš parodžiau anksčiau, išsamiau aptarinėdamas kantiškąjį proto principą, sutampantį su šia teze. Aiškindamas ir gindamas šią neteisingą tezę, pastaboje Kantas nepasidrovėjo kaip besąlygiškos pradžios pavyzdį pateikti atsistojimą nuo kėdės, tarsi atsistoti nuo kėdės be motyvo nebūtų taip pat neįmanoma, kaip rutuliui riedėti be priežasties. O dėl Kanto kreipimosi į senovės filosofus, nulemto jo paties silpnumo jausmo, tai aš manau, kad nėra reikalo jo nepagrįstumą įrodinėti Okello Lucano, elėjiečių ir t.t. pavyzdžiais; o ką jau kalbėti apie indus. Tuo tarpu antitezės argumentacijai, kaip ir ankstesniu atveju, aš neturiu jokių priekaištų.

Kaip jau esu sakęs, ketvirta prieštara, tiesą sakant, sutampa su trečiąja. O tezės įrodymas iš esmės irgi toks pat, kaip ir ankstesnis. Jo teiginys, esą tai, kas sąlygota, suponuoja pilnatvišką ir todėl besąlygiška esatimi užsibaigiančią sąlygų eilę, yra petitio principii, kurį reikia ryžtingai atmesti. Kiekviena sąlygota esatis nesuponuoja nieko kito, išskyrus savąją sąlygą, o kad pastaroji savo ruožtu vėl yra sąlygota, tai jau kitas klausimas, tiesiogiai neglūdintis pirmajame.

Negalima neigti, kad ši antinomija yra kažkiek įtikinama, bet vis dėlto įsidėmėtina, kad nė vienai Kanto filosofijos daliai nebuvo taip nedaug prieštaraujama; negana to, jokia kita dalis nesusilaukė tokio pritarimo kaip šis toks paradoksalus mokymas. Beveik visos filosofinės kryptys ir vadovėliai jai priskiria didelę svarbą, ją kartoja ir net vysto, tuo tarpu beveik visos kitos Kanto teorijos buvo užsipuolamos. Negana to, niekada netrūko bukapročių, nepripažindavusių net transcendentalinės estetikos. O vieningas pritarimas antinomijai galiausiai aiškintinas tuo, kad tam tikriems žmonėms malonu matyti tokį tašką, kur intelektui

iš tikrųjų tenka sustoti, susidūrus su kažkuo, kas egzistuoja, o kartu neegzistuoja, ir šitaip jie čia tikrai pamato šeštąjį Filadelfijos fokusą, pateiktą Lichtenbergo plakate [*Vermischte Schriften,* neue Ausgabe Bd. 3, S. 187].

Toliau esantis kosmologinės prieštaros *kritinis išsprendimas,* jei atskleisime jo tikrąją prasmę, yra visai ne toks, kaip jį pateikia Kantas; jis visai neišsprendžia prieštaros, remdamasis atradimu, kad abi dalys, kylančios iš neteisingų prielaidų pirmoje ir antroje prieštaroje, yra neteisingos, o trečioje ir ketvirtoje abi teisingos. Tačiau šis išsprendimas iš tikrųjų patvirtina antitezes, paaiškindamas jų turinį.

Pateikdamas šį išsprendimą Kantas pirmiausia aiškiai neteisingai tvirtina, kad abi dalys kyla iš prielaidos (kaip didžiosios premisos), kad kartu su tuo, kas sąlygota, duotâ ir užbaigtà (vadinasi, uždarà), to dalyko sąlygų *eilė.* Tačiau šis teiginys, Kanto grynojo proto principas, pagrindžia tik *tezės* teiginius, o antitezė, atvirkščiai, visur akivaizdžiai šį principą neigia ir iškelia priešingą dalyką. Toliau Kantas abiem dalims priskiria dar ir tą prielaidą, kad pasaulis egzistuoja pats savaime, nepriklausomai nuo jo pažinumo ir jo formų. Tačiau ir ši prielaida susijusi su teze, o antitezės teiginių ji visai nepagrindžia ir net visai su jais nesuderinama. Juk begalinės eilės sąvokai tiesiogiai prieštarauja tai, kad ji duota visa: juk tokios eilės sąvokai esminga tai, kad ji visada egzistuoja tik per santykį su eilės praeinamybe, o ne nepriklausomai nuo jos. Priešingai, apibrėžtų ribų prielaidoje jau glūdi visumos, egzistuojančios savarankiškai ir nepriklausomai nuo jos matavimo, prielaida. Tai reiškia, kad tik tezė grindžiama neteisinga prielaida, esą egzistuoja kažkokia savaime esanti, t.y. iki bet kokio pažinimo duota pasaulio visuma, prie kurios pažinimas tik prisideda. Antitezė jau iš pat pradžių visiškai prieštarauja šiai prielaidai: juk eilių begalybė, kurią ji teigia paprasčiausiai remdamasi pagrindo principu, gali egzistuoti tik tiek, kiek vyksta

regresas, o ne nepriklausomai nuo jo. Kaip objektas apskritai suponuoja subjektą, taip ir objektas, apibrėžtas kaip *begalinė* sąlygų grandinė, būtinai suponuoja jį atitinkantį pažinimo būdą subjekte, būtent – *nuolatinę* tos grandinės narių *seką*. O ši seka yra kaip tik tai, ką Kantas pateikia kaip šios prieštaros išsprendimą, nuolat kartodamas: „Pasaulio didumo begalybė egzistuoja tik regresuodama, o ne *iki* regreso". Vadinasi, tas jo pateiktas prieštaros išsprendimas iš tikrųjų yra išsprendimas antitezės naudai: juk antitezė teisinga tiek pat, kiek tiesa visai nesuderinama su tezės teiginiais. Jeigu antitezėje būtų tvirtinama, kad pasaulis susideda iš begalinių priežasčių ir padarinių eilių, tačiau kartu egzistuoja nepriklausomai nuo vaizdinio ir jo regresyvios eilės, t.y. egzistuoja savaime ir todėl yra duota visuma, tada antitezė prieštarautų ne tik tezei, bet ir sau pačiai, nes begalybė niekada negali būti duota *visa* ir nesama *begalinės* eilės (nebent jei ji begalinį skaičių kartų pereinama) o kartu nesama beribės esaties, kuri sudarytų visumą. Vadinasi, tik tezei tinka toji prielaida, apie kurią Kantas sako, kad ji supainiojo abi dalis.

Jau Aristotelis mokė, kad begalybė niekada negali būti duota actu, t.y. realiai, o egzistuoja tik kaip potentia. Οὐκ ἔστιν ἐνεργεία εἶναι τὸ ἄπειρον· ... ἀλλ' ἀδύνατον τὸ ἐντελεχεία ὂν ἄπειρον. (Infinitum non potest esse actu: ... sed impossibile actu esse infinitum.) [Neįmanoma, kad begalybė egzistuotų realiai; realiai egzistuojanti begalybė yra negalima.] *Metaphysica,* 11, 10 [p. 1066 b 11, 18]. Toliau: Κατ' ἐνέργειαν μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστιν ἄπειρον, δυνάμει δὲ ἐπὶ τὴν διαίρεσιν (Nihil enim actu infinitum est, sed potentia tantum, nempe divisione ipsa) [Juk jokia begalybė (t.y. joks be galo mažas dydis) neegzistuoja tikrovėje, o tik galimybėje dalumo atžvilgiu]; *De generatione et corruptione* 1, 3 [p. 318 a 20]. Šią mintį jis išsamiai išskleidžia veikale *Physica,* 3, 5 ir 6, kur pateikia beveik teisingą visų antinomiškų priešingybių išsprendimą. Savo lakonišku sti-

liumi jis pateikia antinomijas ir po to sako: „tai reikalauja tarpininko (διαιτητου)"; po to jis pasiūlo sprendimą, kurio esmė ta, kad pasaulio begalinumas tiek erdvėje, tiek laike, tiek dalumo atžvilgiu niekada neegzistuoja *iki* regreso ar progreso, o egzistuoja *jame.* Vadinasi, ši tiesa jau glūdi teisingai suvoktoje begalybės sąvokoje, ir mes nesuprantame patys savęs, jei manome, kad galima mąstyti begalybę (kad ir kokia ji būtų) kaip kažką, kas duota objektyviai, kažką, kas yra užbaigta, ir nepriklausomai nuo regreso.

O jei, priešingai, išeities tašku laikytume tai, ką Kantas pateikia kaip prieštaros išsprendimą, tai šitaip bus tiesiogiai patvirtinta antitezė. Būtent: jei pasaulis nėra besąlygiška visuma ir egzistuoja ne savaime, o vaizdinyje, ir jame esančios priežasčių ir padarinių eilės egzistuoja ne *iki* pasaulio vaizdinių regreso, o tik šio regreso *dėka,* tai pasaulis negali apimti apibrėžtų ir baigtinių eilių, nes tokiu atveju jų apibrėžtumas ir ribotumas turėtų būti nepriklausomi nuo vėliau tik prisidedančio vaizdinio. Priešingai, visos jo eilės turi būti begalinės, t.y. negali būti apimtos jokiu vaizdiniu. 506-me puslapyje; V, 534, remdamasis abiejų dalių nepagrįstumu, Kantas siekia įrodyti transcendentalinį reiškinių idealumą ir sako: „Jei pasaulis yra savaime egzistuojanti visuma, tai jis yra arba baigtinis, arba begalinis". Tačiau tai neteisinga: savaime egzistuojanti visuma niekaip negali būti begalinė. Tą idealumą veikiau galima įrodyti, remiantis pasaulio eilių begalinumu, ir štai kokiu būdu: jei priežasčių ir padarinių eilės pasaulyje visai neturi pabaigos, tai pasaulis negali būti visuma nepriklausomai nuo vaizdinio, nes tokia visuma visada suponuoja tam tikras ribas, kaip begalinės eilės suponuoja begalinį regresą. Todėl tariamas eilių begalinumas turi būti sąlygotas priežasties ir padarinio formos, o pastaroji – subjektui būdingo pažinimo būdo. Vadinasi, pasaulis – toks, kokį pažįstame, – egzistuoja tik subjekto vaizdinyje.

Aš negaliu spręsti, ar pats Kantas suvokė, kad jo kritinis prieštaros išsprendimas iš tikrųjų yra nuosprendis antitezės naudai. Juk tai priklauso nuo to, ar tai, ką Schellingas labai taikliai kažkur pavadino Kanto prisitaikymo sistema, aprėpia tiek daug, ar Kanto dvasia čia jau nesąmoningai prisitaiko prie jo epochos ir aplinkos įtakų.

Trečios antinomijos, kurios objektas buvo laisvės idėja, išsprendimas nusipelno ypatingo dėmesio, nes mums labai svarbu, kad kaip tik šiuo atveju, gvildendamas *laisvės* idėją, Kantas priverstas išsamiau kalbėti apie *daiktą savaime,* kuris iki tol šmėsčiojo tik antrame plane. Mums tai visai suprantama, nes daiktu savaime mes pripažinome esant *valią.* Apskritai čia yra tas taškas, kuriame Kanto filosofija priartėja prie manosios arba kuriame mano filosofija atsišakoja nuo Kanto filosofijos kaip nuo kamieno. Tuo galima įsitikinti įdėmiai perskaičius *Grynojo proto kritikos* p. 536 ir 537; V, 564, 565 ir su šia vieta palyginus *Sprendimo galios kritikos* įvadą, trečio leidimo p. XVIII ir XIX, arba Rosenkranzo leidimo p. 13, kur tiesiai sakoma: „Laisvės sąvoką jos objekto (o juk tai yra valia) atžvilgiu leidžia įsivaizduoti daiktas savaime, bet ne stebėjimas; priešingai, gamtos sąvokos objektą leidžia įsivaizduoti stebėjimas, bet ne daiktas savaime". Tačiau ypač įdėmiai reikia perskaityti tekstą apie antinomijų išsprendimą, pateiktą *Prolegomenų* § 53, ir tada atsakyti į klausimą, ar visa, kas ten pasakyta, neskamba kaip mįslė, kurios įminimo raktą duoda mano filosofija. Savo minčių Kantas neišplėtojo iki galo: aš tik realizavau jo projektą. Todėl tai, ką Kantas kalba vien tik apie žmogiškąjį reiškinį, aš pritaikiau apskritai visiems reiškiniams, kurie nuo žmogiškojo reiškinio skiriasi tik laipsniu; aš pritaikiau jiems tą tiesą, kad jų esmė-savaime yra kažkas absoliučiai

laisva, t.y. valia. O kiek vaisinga ši įžvalga, jei ją susiejame su Kanto mokymu apie erdvės, laiko ir priežastingumo idealumą, matyti iš mano veikalo.

Daikto savaime Kantas niekur netyrinėjo specialiai ir jo aiškiai nededukavo. Kaskart, kai jis vartoja šią sąvoką, jis tuojau pat ją įveda, tardamas, kad reiškinys, t.y. regimasis pasaulis, privalo turėti tam tikrą pagrindą, tam tikrą protu suvokiamą priežastį, kuri nėra reiškinys ir todėl nepriklauso jokiam galimam patyrimui. Ir tai jis tvirtina po to, kai nepaliaudamas aiškino, kad kategorijas, – vadinasi, ir priežastingumo kategoriją – galima taikyti tik ribotai, tik galimam patyrimui, kad kategorijos yra tik intelekto formos, padedančios skiemenimis perskaityti juslinio pasaulio reiškinius, o už šio pasaulio ribų neturinčios jokios prasmės ir t.t. Todėl jis kuo griežčiausiai uždraudė jas taikyti daiktams, esantiems anapus patyrimo, ir šio dėsnio pažeidimu teisingai aiškino, o kartu sunaikino visą ankstesnį dogmatizmą. Neįtikėtinas nenuoseklumas, kuriam čia pasidavė Kantas, buvo tuoj pat pastebėtas jau pirmųjų jo priešininkų ir buvo panaudotas pagrįsti antpuoliams, kurių jo filosofija niekaip negalėjo atremti. Juk mums a priori ir iki bet kokio patyrimo žinomą priežastingumo dėsnį mes iš tikrųjų taikome mūsų juslių organų pagaunamiems pokyčiams, tačiau kaip tik todėl šis dėsnis turi tokią pat subjektyvią kilmę kaip ir tie pojūčiai, vadinasi, negali vesti prie daikto savaime. Tiesa yra ta, kad vaizdinio perspektyvoje niekada negalima išeiti už paties vaizdinio: jis yra uždara visuma, ir jame nesama gijos, vedančios prie toto genere nuo vaizdinio besiskiriančios daikto savaime esmės. Jeigu mes būtume tik įvaizdinančios būtybės, kelias, vedantis prie daikto savaime, mums būtų visiškai uždarytas. Ir tik kita mūsų pačių esmės pusė gali mums atverti kitą daiktų esmės-savaime pusę. Šitokiu keliu ėjau aš. Paties Kanto uždrausta, bet jo naudojama daikto savaime dedukcija vis dėlto kažkiek pateisinama štai kuo.

Jis netaria, kaip reikalauja tiesa, kad objektas tiesiai ir absoliučiai sąlygotas subjekto ir atvirkščiai; jis taria, kad tik pats objekto pasireiškimo būdas sąlygojamas subjektui būdingų pažinimo formų, kurios kaip tik todėl suvokiamos a priori. O tai, kas, kaip priešingybė, pažinu tik a posteriori, jam jau yra betarpiškas daikto savaime poveikis; tik pereidamas pro tas a priori duotas formas, daiktas savaime tampa reiškiniu. Toks požiūris iš dalies paaiškina, kodėl Kantas galėjo nepastebėti, kad jau buvimas objektu apskritai priklauso reiškinio formai ir buvimo subjektu apskritai sąlygojamas tiek pat, kiek objekto reiškimosi būdas sąlygojamas subjektui būdingų pažinimo formų, kad, vadinasi, jeigu reikia pripažinti daiktą savaime, tai jis visiškai negali būti objektu; o Kantas visada jį laiko esant kaip tik objektu. Tai reiškia, kad daiktas savaime turi egzistuoti srityje, toto genere skirtingoje nuo vaizdinio (t.y. pažinimo ir pažinumo), ir todėl apie šią sritį negalima spręsti remiantis dėsniais, nulemiančiais objektų tarpusavio sąryšį.

Su kantiškuoju daikto savaime įrodymu atsitiko tas pat, kas su priežastingumo dėsnio aprioriškumo įrodymu: abi koncepcijos teisingos, bet jų įrodymo būdas klaidingas. Taigi tai yra teisingos išvados iš klaidingų prielaidų. Aš išsaugojau jas abi, tačiau pagrindžiau jas visai kitaip ir patikimiau.

Daiktą savaime aš gavau ne gudravimais ir ne išvadomis iš dėsnių, kurie jį paneigia, nes jau priskirtini jo reiškiniui; be to, aš priėjau prie jo ne lankstais, o radau jį tiesiogiai, ten, kur jis esti betarpiškai, – valioje, kiekvienam betarpiškai atsiveriančioje kaip jo paties reiškimosi būtis-savaime.

Šis betarpiškas savosios valios pažinimas ir yra tai, iš ko žmogaus sąmonėje iškyla laisvės sąvoka, nes kaip tik valia, kaip pasaulį kurianti jėga, kaip daiktas savaime, nepriklausomas nuo pagrindo principo, o kartu ir nuo bet kokio būtinumo, yra visiškai nepriklausoma, laisva ir net visagalė. Tačiau visa tai iš tiesų galioja tik valiai savaime,

o ne jos reiškiniams, individams, kurie jau jos pačios tvirtai sąlygoti kaip jos reiškiniai laike. Bet kasdienė, filosofijos neapšviesta sąmonė valią nuolat painioja su jos pasireiškimu ir tai, kas priklauso tik jai, priskiria jos pasireiškimui; dėl to atsiranda besąlygiškos individo laisvės iliuzija. Todėl Spinoza visai pagrįstai sako, kad jeigu skriejantis akmuo turėtų sąmonę, jis manytų, kad skrieja savo laisva valia. Juk, žinoma, ir akmens būtis-savaime yra ta pati vienintelė laisva valia, bet, kaip ir visuose savo pasireiškimuose, ir čia, kur ji pasireiškia kaip akmuo, toji valia yra visiškai apibrėžta. Tačiau apie visa tai jau pakankamai kalbėta šio veikalo pagrindinėje dalyje.

Nesupratęs ir nepastebėjęs, kad šitaip kiekvieno žmogaus sąmonėje betarpiškai atsiranda laisvės sąvoka, Kantas p. 533; V, 561 šią sąvoką kildina iš labai subtilaus samprotavimo; jo dėka besąlygiška esatis, kurios visada turi ieškoti protas, duoda dingstį hipostazuoti laisvės sąvoką, o ši transcendentinė laisvės idėja turi pagrįsti ir praktinę jos idėją. Tačiau *Praktinio proto kritikoje*, ketvirto leidimo § 6 ir p. 185, o Rosenkranzo leidimo p. 235, šią pastarąją sąvoką jis išveda jau kitaip, tardamas, kad ją suponuoja kategorinis imperatyvas. Taigi šios prielaidos labui minėta spekuliatyvinė idėja yra tik pirminis laisvės sąvokos šaltinis, o čia ji įgauna tikrąją prasmę ir autentiškai pritaikoma. Tačiau nei viena, nei kita nėra teisinga. Juk iliuzija, kad individas turi visišką atskirų poelgių laisvę, labiausiai valdo grubiausių, niekada nemąstančių žmonių įsitikinimą, vadinasi, ji nepagrįsta jokiais apmąstymais, nors dažnai į juos įsismelkia. Priešingai, jai nepasiduoda tik filosofai, ir kaip tik patys giliausieji, taip pat mąsliausi ir šviesiausi bažnyčios tėvai.

Taigi, atsižvelgiant į tai, kas pasakyta, tikrasis laisvės sąvokos šaltinis iš esmės jokiu būtu nėra išvada – nei išvada iš besąlygiškos priežasties spekuliatyvinės idėjos, nei iš to,

kad šią sąvoką suponuoja kategorinis imperatyvas. Iš tikrųjų ji kyla betarpiškai iš sąmonės, kurioje kiekvienas tiesiogiai atpažįsta save kaip *valią*, t.y. kaip tai, kas, būdamas daiktas savaime, neturi pagrindo principo formos ir pats nepriklauso nuo nieko kito, bet priešingai – visa kita daro priklausoma nuo savęs; tačiau tas „kiekvienas", nepasižymėdamas filosofinės kritikos ir refleksijos sugebėjimu, savęs, kaip į laiko formą jau patekusio ir apibrėžto tos valios reiškinio, galima sakyti, valios akto, neskiria nuo pačios valios gyventi, ir todėl, užuot visą savo egzistenciją pripažinęs esant savosios laisvės aktu, laisvės ieško atskiruose savo poelgiuose. Šiuo klausimu aš rekomenduoju savo *Konkursinį traktatą apie valios laisvę*.

Jeigu Kantas, kaip jis pareiškia čia ir kaip tariamai elgėsi ankstesnėmis progomis, daiktą savaime prieidavo tik remdamasis išvada (o be to, labai nenuosekliai, remdamasis savo paties visiškai uždrausta išvada), tai koks būtų nuostabus sutapimas, jeigu čia, kur jis pirmąkart prisiartina prie daikto savaime ir jį šiek tiek aptaria, jis iškart atpažintų jame *valią* – laisvą, pasaulyje pasirodančią tik per laike išsiskleidžiančius reiškinius valią! Todėl aš iš tikrųjų manau – nors to ir negalima įrodyti, – kad, kalbėdamas apie daiktą savaime, tamsiausiose savo sielos gelmėse Kantas visada miglotai mąstydavo valią. Tai patvirtina *Grynojo proto kritikos* antro leidimo pratarmės p. XXVII ir XXVIII ir Rosenkranzo leidimo papildymų p. 677.

Beje, kaip tik tas numanomas tariamos trečiosios prieštaros išsprendimas Kantui duoda dingstį taip puikiai išreikšti giliausias jo filosofijos mintis. Tai matome visame šeštajame „Grynojo proto antinomijos" skirsnyje, ir ypač ten, kur pateikiamas skirtumo tarp empirinio ir protu suvokiamo charakterio aiškinimas (p. 534 – 550; V, 562 – 578), kurį aš priskiriu prie pačių didingiausių dalykų, kada nors pasakytų žmogaus (kaip minėtos vietos papildomą aiškinimą

galima traktuoti paralelinį skirsnį *Praktinio proto kritikoje,* ketvirto leidimo p. 169 – 179 arba Rosenkranzo leidimo p. 224 – 231). Bet juolab tenka apgailestauti, kad šios mintys čia pateiktos netinkamoje vietoje, nes, viena vertus, jos atskleistos ne tuo būdu, kurio reikalauja jų išdėstymas, todėl turėtų būti išvestos kitaip, negu tai padaryta; o kita vertus, nepasiekia to tikslo, dėl kurio čia dėstomos, būtent – jos neišsprendžia tariamos antinomijos. Iš reiškinio čia išvedamas jo protu suvokiamas pagrindas, daiktas savaime; ir tai daroma jau pakankamai išpeiktu būdu, priežastingumo kategorijos vartoseną nenuosekliai perkeliant už bet kokio reiškinio ribų. Kaip toks daiktas savaime šiuo atveju pateikiama žmogaus valia (o ją Kantas visai neleistinai ir nedovanotinai, pažeisdamas bet kokią kalbos vartoseną, vadina protu), kuri susiejama su besąlygišku privalėjimu, kategoriniu imperatyvu, postuluojamu beatodairiškai.

Vietoje viso šito būtų derėję remtis aiškia ir atvira veiksena ir, išeities tašku laikant valią, parodyti, kad ji yra betarpiškai pažini mūsų pačių reiškimosi būtis-savaime, o po to aprašyti empirinį ir protu suvokiamą charakterį, t.y. parodyti, kad visi poelgiai, nors ir būtinai nulemti motyvų, vis dėlto tiek paties jų autoriaus, tiek juos iš dalies vertinančio subjekto būtinai ir absoliučiai priskiriami tik pačiam autoriui, kaip galiausiai priklausantys nuo jo, ir todėl jam priskiriama tiek kaltė, tiek nuopelnas. Toks būtų vienintelis teisingas būdas pažinti tai, kas nėra reiškinys, vadinasi, kas negali būti atrasta remiantis reiškinio dėsniais, bet yra tai, kas atsiveria, yra pažinu ir objektyvuojasi reiškiniuose: o tai yra valia gyventi. Po to toji pati valia pagal analogiją turėjo būti parodyta kaip kiekvieno reiškinio būtis-savaime. Tačiau tada, žinoma, nebūtų galima sakyti (p. 546; V, 574), kad negyvosios ir net gyvulinės gamtos srityje jokio sugebėjimo negalima mąstyti kitaip, kaip jusliškai sąlygoto, o tai Kanto kalba iš tikrųjų reiškia, kad aiškinimas remiantis priežas-

tingumo dėsniu apima ir giliausią tų reiškinių esmę ir todėl jų atveju – labai nenuosekliai – atkrinta daiktas savaime. Dėl neteisingos pozicijos ir ją atitinkančios aplinkinės dedukcijos, nulėmusios būdą, kuriuo Kantas pateikia daiktą savaime, buvo iškreipta ir pati daikto savaime sąvoka. Juk ieškant besąlygiškos priežasties surasta valia arba daiktas savaime su reiškiniu sueina į priežasties ir padarinio santykį. Tačiau šis santykis galioja tik reiškinio ribose, todėl jį jau suponuoja ir negali jo susieti su tuo, kas esti už jo ir kas toto genere nuo jo skiriasi.

Be to, iškeltas tikslas, trečiosios antinomijos išsprendimas, tarus, kad abi dalys – kiekviena skirtinga prasme – yra teisingos, lieka visai nepasiektas. Juk ir tezė, ir antitezė visai nekalba apie daiktą savaime, o kalba tik apie reiškinį, objektyvų pasaulį, pasaulį kaip vaizdinį. Kaip tik šis pasaulis ir niekas kita yra tai, kieno atžvilgiu tezėje minėtu sofizmu norima įrodyti, kad jis apima besąlygiškas priežastis; ir pasaulis yra tai, kieno atžvilgiu antitezėje tas pat pagrįstai neigiama. Todėl visas tezei pagrįsti čia pateiktas transcendentalinės valios laisvės, kiek valia yra daiktas savaime, įrodymas, kad ir koks puikus pats savaime, iš esmės yra μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [perėjimas į kitą giminę; Aristoteles: *De caelo*, 1, 1, p. 268 b 1]. Juk atskleista transcendentalinė valios laisvė jokiu būdu nėra besąlygiškas kokios nors priežasties kauzalumas, kaip teigiama tezėje, nes priežastis savo esme turi būti reiškinys, o ne anapus bet kokio reiškinio esantis, toto genere nuo jo skirtingas dalykas.

Kai kalbama apie priežastį ir padarinį, niekada negalima remtis valios santykiu su jos pasireiškimu (arba protu suvokiamo charakterio santykiu su empiriniu charakteriu), kaip tai daro Kantas; juk šis santykis visiškai skiriasi nuo priežastinio santykio. Tuo tarpu ir šiuo atveju, bandant išspręsti šią antinomiją, teisingai pasakyta, kad žmogaus,

kaip ir bet kokios kitos priežasties gamtoje, empirinis charakteris yra nekintamas ir determinuotas, ir todėl žmogaus poelgiai iš jo kyla būtinai, atitikdami išorinius poveikius. Todėl, nepaisant visos transcendentalinės laisvės (t.y. valios savaime nepriklausomumo nuo dėsnių, susiejančių jos reiškinius), joks žmogus nesugeba poelgių eilės pradėti iš savęs, o tai yra tvirtinama tezėje. Vadinasi, ir laisvei nebūdingas priežastingumas: juk laisva yra tik valia, esanti už gamtos arba reiškinio, kuris yra tik jos objektyvacija, bet su ja nesueina į priežastinį santykį; toks santykis egzistuoja tik reiškinio srityje, vadinasi, jį jau suponuoja, bet negali apimti jo paties ir susieti su tuo, kas visai nėra reiškinys. Patį pasaulį galima paaiškinti tik remiantis valia (kadangi jis yra pati toji valia, kiek ji reiškiasi), o ne priežastingumu. Tačiau *pasaulyje* priežastingumas yra vienintelis aiškinimo principas, ir galiausiai viskas čia vyksta pagal gamtos dėsnius. Vadinasi, visa tiesa yra antitezės pusėje, ir antitezė apima tai, apie ką buvo kalbama, o joje panaudotas aiškinimo principas yra tinkamas, todėl jam nereikalinga jokia apologija; ir priešingai, tezė apologiškai turi būti kildinama iš tokio dalyko, kuris pirmiausia peršoka prie kažko kito, apie ką išvis nebuvo klausiama, o po to grindžiamas tokiu aiškinimo principu, kuris šiuo atveju negali būti taikomas.

Kaip sakyta, ketvirtoji prieštara savo giliausia prasme tapati trečiajai. Ją spręsdamas Kantas dar labiau atskleidžia tezės nepagrįstumą; o jos teisingumo ir tariamo ryšio su antiteze jis visai nepagrindžia; ir priešingai, jis nieko negali priešpriešinti antitezei. Jis tik maldauja pripažinti tezę, tačiau pats ją vadina (p. 562; V, 590) savavališka prielaida, kurios objektas savaime gali būti ir neįmanomas, ir visai bejėgiškai stengiasi jai surasti ramią vietelę, apsaugojančią ją nuo didžiulės antitezės jėgos, kad tik neatskleistų, kokia niekinga jo mėgstama mintis apie neišvengiamą žmogaus proto antinomiją.

Po to eina skyrius apie transcendentalinį idealą, mus iškart perkeliantis į griežtą viduramžių scholastiką. Galima pagalvoti, kad klausaisi paties Anzelmo Kenterberiečio. Scenoje pasirodo „ens realissimum", visų realybių esmė, visų teigiamų principų turinys, – žinoma, pretenduodamas būti neišvengiama proto mintimi! Iš savo pusės aš turiu prisipažinti, kad mano protui tokia mintis atrodo neįmanoma ir kad aš, girdėdamas ją žyminčius žodžius, negaliu mąstyti nieko apibrėžto.

Beje, aš neabejoju, kad šį keistą ir jo nevertą skyrių Kantas buvo priverstas parašyti tik spiriamas savo meilės architektoninei simetrijai. Trys svarbiausi scholastinės filosofijos (kuri, kaip sakyta, tęsiasi iki Kanto, jei ją suprasime plačiąja prasme) objektai – siela, pasaulis ir Dievas – turi būti išvesti iš trijų galimų didžiųjų silogizmo prielaidų, nors visiškai akivaizdu, kad jie atsirado ir gali atsirasti tik besąlygiškai taikant pagrindo principą. Po to, kai siela buvo įsprausta į kategorinį sprendinį, o pasauliui buvo pritaikytas hipotetinis sprendinys, trečiajai idėjai nebeliko nieko kito, kaip dizjunkcinė didžioji prielaida. Laimei, šiame kontekste buvo atliktas paruošiamasis darbas, būtent scholastų „ens realissimum" sykiu su ontologiniu Dievo buvimo įrodymu, kurį rudimentiniu pavidalu nusakė Anzelmas Kenterberietis ir vėliau patobulino Descartes'as. Šituo su džiaugsmu pasinaudojo Kantas, žinoma, kažkiek prisimindamas ankstyvąjį lotynišką savo jaunystės traktatą. Tačiau auka architektoninės simetrijos meilei, kurią Kantas atnašauja šiame skyriuje, yra pernelyg didelė. Priešingai bet kokiai tiesai tas, reikia pasakyti, groteskiškas visų galimų realybių esmės vaizdinys interpretuojamas kaip esminga ir būtina proto mintis. Kad tai įrodytų, Kantas griebiasi neteisingos prielaidos, kad mūsiškis pavienių daiktų pažinimas atsiranda vis labiau siaurinant bendrąsias sąvokas, vadinasi, apribojant

ir pačią bendriausią sąvoką, *savyje* turinčią visą realybę. Šiuo atveju jis prieštarauja ir savo koncepcijai, ir tiesai; juk yra kaip tik priešingai: mūsiškis pažinimas, kurio išeities taškas yra atskirybė, išsiplečia iki bendrybės, o visos bendrosios sąvokos atsiranda abstrahuojantis nuo realių, pavienių, stebėjimu pažintų daiktų; ir šį abstrahavimą galima tęsti iki pačios bendriausios sąvokos, kuriai bus palenkta viskas, o ji pati *savyje* neturės beveik nieko. Vadinasi, šiuo atveju mūsų sugebėjimo pažinti metodą Kantas tiesiog apvertė aukštyn kojomis ir todėl gali būti apkaltintas tuo, kad davė dingstį suklestėti mūsų dienomis išgarsėjusiam filosofiniam šarlatanizmui, kuris, užuot pripažinęs, kad sąvokos yra nuo daiktų abstrahuotos mintys, elgiasi priešingai – pirmenybę teikia sąvokoms ir daiktus laiko tik konkrečiomis sąvokomis, šitaip pateikdamas rinkai išvirkščią pasaulį kaip savotišką filosofinę bufonadą, kuri, be abejonės, turėjo susilaukti didžiulio pasisekimo.

Jei mes net tartume, kad kiekvienas protas turi ar bent jau gali ir be apreiškimo prieiti Dievo sąvoką, aišku, kad tai įmanoma tik priežastingumo perpektyvoje, o šitai taip akivaizdu, kad nereikia jokių įrodymų. Todėl ir Christianas Wolffas (*Cosmologia generalis [Bendroji kosmologija]*, praefatio p. 1) sako: „Sane in theologia naturali existentiam Numinis e principiis cosmologicis demonstramus. Contingentia universi et ordinis naturae una cum impossibilitate casus [puri] sunt scala, per quam a mundo hoc adspectabili ad Deum ascenditur". [Natūraliojoje teologijoje mes nuosekliai įrodome aukščiausios esybės egzistavimą, remdamiesi pamatiniais kosmologijos principais. Universumo ir gamtos tvarkos sąlygotumas kartu su (gryno) atsitiktinumo negalimybe yra tie laiptai, kuriais iš šio regimojo pasaulio pakylama prie Dievo]. O iki jo jau Leibnizas, turėdamas galvoje priežastingumo dėsnį, pasakė: „Sans ce grand principe nous

ne pourrions jamais prouver l'existence de Dieu." [Be šio didžiojo principo mes niekada negalėtume įrodyti Dievo egzistavimo.] (*Théodicée*, § 44). Ir polemizuodamas su Clarke'u § 126: „J'ose dire que sans ce grand principe on ne saurait venir à la preuve de l'existence de Dieu" [Aš drįstu tvirtinti, kad be šio didžiojo principo būtų neįmanoma įrodyti Dievo egzistavimo; *Lettres entre Leibniz et Clarke*]. Tuo tarpu šiame skyriuje skleidžiama mintis ne tik kad nėra iš esmės būdinga protui ir jam būtina, bet priešingai, ją veikiau reikia traktuoti kaip tikrų tikriausią pavyzdį siaubingų dirbinių, sukurtų epochos, kuri dėl ypatingų aplinkybių pateko į keisčiausius klystkelius ir absurdus. Tokia buvo ir scholastikos epocha, panašios į kurią nerasime visoje pasaulinėje istorijoje ir kuri jau nebegali sugrįžti. Beje, toji scholastika, pasiekusi brandą, pagrindinį Dievo egzistavimo įrodymą kildino iš „ens realissimum" sąvokos, o kitais įrodymais naudojosi tik tarp kitko, kaip aksesuarais: tačiau tai yra tik didaktikos metodas, visai neįrodantis, kad žmogaus dvasia yra teologijos šaltinis. O Kantas scholastikos metodą traktavo kaip paties proto metodą (šitai jam apskritai nutikdavo gan dažnai). Jei būtų teisinga, kad pagal esminius proto dėsnius Dievo idėja kyla iš dizjunkcinio silogizmo visų realiausios būtybės idėjos pavidalu, tada tą idėją būtų galima rasti ir senovės filosofijoje. Tačiau nė vieno senovės filosofo raštuose nesama net „ens realissimum" pėdsako, nors, žinoma, kai kurie iš jų pripažino pasaulio kūrėją, tačiau tik tokį, kuris suteikia formą nepriklausomai nuo jo egzistuojančiai materijai. Tai δημιουργός, kurį jie, beje, išveda tik remdamiesi priežastingumo dėsniu. Tiesa, Sekstas Empirikas (*Adversus mathematicos*, 9, § 88) pateikia *Kleanto* argumentaciją, kurią kai kas laiko ontologiniu įrodymu. Tačiau tai ne ontologinis įrodymas, o paprasčiausia išvada pagal analogiją: kadangi patyrimas moko, kad šioje žemėje

viena būtybė visada pranašesnė už kitą, o žmogus kaip pranašiausia būtybė yra eilės pabaiga, bet vis dėlto turi daug trūkumų, tai turi egzistuoti dar pranašesnės būtybės ir galiausiai visų pranašiausioji (κράτιστον, ἄριστον), o ji ir būtų Dievas.

O dėl tolesnio išsamaus spekuliatyvinės teologijos paneigimo, tai aš labai trumpai pažymėsiu, kad nors jis (kaip ir apskritai visa vadinamųjų proto idėjų kritika, t.y. visa grynojo proto dialektika) kažkiek ir yra viso veikalo siekinys bei tikslas, tačiau ši poleminė dalis, skirtingai nuo ankstesnės doktrininės dalies, t.y. estetikos ir analitikos, tiesą sakant, turi ne tiek išliekamąją ir grynai filosofinę, kiek laikiną ir vietinę reikšmę, nes labai savotiškai siejasi su svarbiausiais iki Kanto Europoje viešpatavusios filosofijos momentais. Beje, visiškas tos filosofijos sutriuškinimas, nulemtas šios polemikos, yra nemirtingas Kanto nuopelnas. Iš filosofijos jis pašalino teizmą, nes ji, kaip mokslas, o ne tikyba, gali apimti tik tai, kas duota empiriškai arba nustatyta patikimais įrodymais. Žinoma, aš turiu galvoje vien tikrą, rimtai suprastą, tik į tiesą nukreiptą filosofiją, o ne universitetų pseudofilosofiją, kurioje kaip ir anksčiau pagrindinis vaidmuo skiriamas teologijai, kaip ir anksčiau be ceremonijų pasirodo siela, nelyginant koks gerai pažįstamas asmuo. Juk tai yra atlyginimais ir honorarais, ir net rūmų patarėjų titulais padabinta filosofija, kuri, iš savo didybės aukštumų žvelgdama žemyn, jau keturiasdešimt metų visai nepastebi tokių žmonių kaip aš, ir mielai nusikratytų senuko *Kanto* su jo kritikomis, kad leistų visa krūtine kvėpuoti Leibnizui. Be to, reikia pasakyti, kad, kaip Kantas, jo paties prisipažinimu, prie savo mokymo apie priežastingumo sąvokos aprioriškų-

mą buvo pastūmėtas Hume'o skeptiško požiūrio į šią sąvoką, galimas daiktas, jog ir kantiškajai bet kokios spekuliatyvinės filosofijos kritikai davė dingstį Hume'o bet kokios populiariosios teologijos kritika, kurią jis išdėstė tokioje vertingoje savojoje *Natural history of religion [Natūraliojoje religijos istorijoje]* ir traktate *Dialogues concerning natural religion [Dialogai apie natūraliąją religiją]*. Ir gali būti net taip, kad Kantas norėjo kažkiek papildyti šiuos veikalus. Juk pirmasis iš minėtų Hume'o traktatų iš esmės yra populiariosios teologijos kritika, siekianti parodyti šios teologijos menkumą, bet kartu pagarbiai įtikinti, kad racionalioji arba spekuliatyvinė teologija yra tikra. Tuo tarpu Kantas atskleidžia, kad pastaroji visai nepagrįsta, o populiariosios neliečia ir netgi pateikia ją sukilnintu pavidalu, kaip tikėjimą, grindžiamą moraliniu jausmu. Šį moralinį tikėjimą filosofijos pameistriai vėliau pavertė į visokiausias pagavas protu, Dievo sąmones ar intelektines antjuslinio pasaulio, dievybės žiūras ir t.t.; tuo tarpu Kantas, sunaikinęs senas, garbingas klaidas ir matęs šio dalyko pavojingumą, savo moraline teologija norėjo pastatyti bent porą silpnų atramėlių, kad apsisaugotų nuo griūties, laimėtų šiek tiek laiko ir pasišalintų.

O dėl argumentacijos, tai paneigti *ontologinį* Dievo egzistavimo įrodymą buvo galima ir be jokios proto kritikos, nes ir be estetikos bei analitikos labai lengva parodyti, kad tas ontologinis įrodymas yra ne kas kita, kaip gudragalviškas žaidimas sąvokomis be jokios įrodomosios galios. Jau Aristotelio organone esama skyriaus, kurio visiškai pakanka paneigti ontoteologinį įrodymą, ir susidaro įspūdis, tarsi jis būtų sąmoningai tam parašytas. Tai *Analytica posteriora* antrosios knygos septintas skyrius [p. 92 b, 13]. Tarp kitko, ten aiškiai pasakyta: τὸ δὲ εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί: t.y. „existentia numquam ad essentiam rei pertinet" [būtis niekada nepriklauso dalyko esmei].

Kosmologinio įrodymo paneigimas yra viso anksčiau išdėstyto kantiškosios kritikos turinio pritaikymas konkrečiam atvejui, ir todėl prieš jį nieko negalima pasakyti. *Fizikinis-teologinis* įrodymas yra tik kosmologinio įrodymo, kurį jis suponuoja, amplifikacija ir pirmąkart išsamiai paneigiamas *Sprendimo galios kritikoje*. Šiuo klausimu savo skaitytojams aš rekomenduoju skirsnį „Lyginamoji anatomija" („Vergleichende Anatomie"), esantį mano traktate *Apie valią gamtoje*.

Kaip sakyta, kritikuodamas šiuos įrodymus, Kantas turėjo galvoje tik spekuliatyvinę teologiją ir apsiribojo mokykla. Tuo tarpu, jei jis būtų turėjęs galvoje ir gyvenimą, ir populiariąją teologiją, prie trijų įrodymų būtų turėjęs pridėti dar ir ketvirtąjį, kuris miniai yra tikrai veiksmingas ir kurį dirbtine Kanto kalba taikliausiai būtų galima pavadinti *keraunologiniu*. Jis grindžiamas žmogaus silpnumo, bejėgiškumo ir priklausomybės jausmu be galo jį pranokstančių, paslaptingų ir dažniausiai grėsmingų gamtos jėgų akivaizdoje; iš to kyla natūralus polinkis jas įasmeninti, ir pagaliau atsiranda viltis maldomis, pataikavimu bei dovanomis šį tą laimėti. Tiesą sakant, kiekviename žmogaus užmojyje esama kažko, kas nepavaldu jo galiai ir neapskaičiuojama: troškimas tą kažką palenkti sau yra dievybių šaltinis. „Primus in orbe Deos fecit timor" [Tikėjimo į dievus šaltinis buvo tik baimė] – toks senas tiesos žodis, ištartas Petronijaus [*Fragmenta*, 27, 1]. Šį įrodymą pirmiausia ir kritikuoja *Hume'as*, anksčiau minėtais veikalais pasireiškiantis kaip neabejotinas Kanto pirmtakas. Tačiau ta publika, kurią Kantas savąja spekuliatyvinės teologijos kritika visiškai suglumino, yra filosofijos profesoriai: apmokami krikščioniškų vyriausybių, svarbiausios tikėjimo dogmos jie negali palikti likimo valiai*. Kaipgi tie ponai išsisuka? Jie paprasčiausiai

* Kantas pasakė: „Absurdiška laukti iš proto apšvietos, o kartu jam iš anksto nurodinėti, į kurią pusę jis būtinai turi žiūrėti" (*Grynojo proto kritika*, p. 747; V,775). Ir štai toks mūsų laikų profesoriaus naivus šnekėjimas:

tvirtina, kad Dievo egzistavimas yra savaime suprantamas dalykas. Puiku! Po to, kai senasis pasaulis savo sąžinės sąskaita darė stebuklus, kad įrodytų Dievo egzistavimą, o naujasis pasaulis savo proto sąskaita į mūšio lauką išvilko ontologinį, kosmologinį ir fizikinį-teologinį įrodymą – tai tiems ponams yra savaime suprantama. O remdamiesi šituo savaime suprantamu Dievu, jie jau aiškina pasaulį: tokia yra jų filosofija.

Iki *Kanto* egzistavo realus prieštaravimas tarp materializmo ir teizmo, t.y. tarp prielaidų, kad pasaulį sukūrė aklas atsitiktinumas arba tam tikras išorinis, pagal tikslus ir sąvokas viską tvarkantis protas; „neque dabatur tertium" [ir nebuvo jokios trečios galimybės]. Todėl ateizmas ir materializmas buvo sutapatinti; todėl kilo abejonė, ar leistina būti ateistu, t.y. žmogumi, kuris tokią tikslingą gamtos tvarką, ypač organiniame pasaulyje, galėtų atiduoti aklam atsitiktinumui: žr., pavyzdžiui, Bacono traktatus *(Sermones fideles)*, 16-ąjį traktatą: *On atheism [Apie ateizmą]*. Minia ir anglai, kurie tokių dalykų atžvilgiu visiškai sutaria su minia, ir dabar laikosi tokios nuomonės, neišskiriant nė jų žymiausių mokslininkų: žr., pavyzdžiui, Richardo Oweno *Ostéologie comparée [Lyginamoji osteologija]*, 1855, įvadas, p. 11, 12, kur jis vis dar stovi senosios dilemos akivaizdoje, tarp Demokrito ir Epikūro iš vienos pusės ir tam tikros *intelligence* – iš kitos; toje *intelligence* „la *connaissance* d'un ê tre tel que l'homme a existé avant que l'homme fit son apparition" [tokios

„Jei filosofija neigia pamatinių krikščionybės idėjų tikrumą, ji yra arba neteisinga, arba, *jei teisinga, tai netikusi*" – *scilicet* (t.y.) filosofijos profesoriams. Tai buvo velionis profesorius Bachmannas, taip nediskretiškai išplepėjęs visų savo kolegų maksimą. (*Jenaische Literaturzeitung*, Juli, 1840, Nr. 126). Apskritai universitetų filosofijai labai būdinga tai, kad tiesai, jei tik ji nenori prisitaikyti ir prisiderinti, be ceremonijų parodomos durys ir sakoma: „Lauk, tiesa! mes negalime tavimi *pasinaudoti*. Ar mes tau skolingi? Ar moki mums algą? – Tad eik po velnių!"

būtybės, koks yra žmogus, vaizdinys gimė dar iki atsirandant žmogui]. Bet koks tikslingumas turi būti kilęs iš *inteligencijos:* tuo suabejoti jis nedrįso net sapne. Juk 1853 m. rugsėjo 5 d. mokslų akademijoje skaitytos paskaitos įvade, kuris čia šiek tiek pakeistas, jis su kūdikišku naivumu sako: „La téléologie, ou la théologie scientifique" [Teleologija arba mokslinė teologija] (*Comptes rendus*, September, 1853), – tai jam visiškai tas pat! Jei kas gamtoje tikslinga, tada tai yra ketinimo, apmąstymo, inteligencijos padarinys. Na žinoma, ar tokiam anglui ir mokslų akademijai gali rūpėti *Sprendimo galios kritika* arba mano knyga *Apie valią gamtoje?* Iki tokių dalykų tie ponai nenusileidžia. Šitie illustres confrères* [šviesiausieji kolegos] niekina metafiziką ir philosophie allemande [vokiečių filosofiją]; jie laikosi mundurų filosofijos. Tačiau tos dizjunkcinės didžiosios prielaidos, to prieštaravimo tarp materializmo ir teizmo galiosena remiasi prielaida, kad prieš mūs esantis pasaulis yra daiktų savaime pasaulis, vadinasi, kad nesama jokios kitos daiktų tvarkos, išskyrus empirinę. Tačiau po to, kai Kanto dėka pasaulis ir jo tvarka tapo tik reiškiniu, kurio dėsniai daugiausia remiasi mūsų intelekto formomis, jau nebereikėjo daiktų egzistavimo ir esmės aiškinti pagal analogiją su mūsų suvoktais ar sukeltais pasaulio pokyčiais; o to, ką mes suvokiame kaip priemonę ir tikslą, nebereikėjo laikyti tokio pažinimo rezultatu. Tad savo svarbia reiškinio ir daikto savaime perskyra sugriaudamas teizmo pamatą, kita vertus, Kantas atrado būdą visai kitaip ir daug giliau aiškinti būtį.

Skyriuje apie galutinius natūralios proto dialektikos tikslus sakoma, kad trys transcendentinės idėjos kaip reguliatyviniai principai yra labai svarbios gamtotyros pažangai. Tačiau vargu ar Kantas tai tvirtina rimtai. Bent jau kiekvienam gamtos tyrinėtojui nekelia abejonių priešingas da-

* [Šitaip vienas į kitą kreipdavosi Prancūzijos Akademijos nariai.]

lykas – būtent tai, kad tos prielaidos trikdo ir žlugdo gamtotyrą. Kad šią mintį patikrintume pavyzdžiu, pakanka apsvarstyti, ar sielos, kaip nematerialios, paprastos, mąstančios substancijos prielaida padėjo, ar labai trukdė toms idėjoms, kurias taip gražiai išdėstė *Cabanis,* arba *Flourenso,* Marschallo *Hallo* ir Charleso *Bello* atradimams. Be to, ir pats Kantas sako (*Prolegomenai,* § 44), kad „proto idėjos trukdo ir prieštarauja protingo gamtos pažinimo maksimoms".

Be jokios abejonės, ne pats mažiausias Frydricho Didžiojo nuopelnas yra tas, kad jam valdant Kantas galėjo atsiskleisti ir paskelbti *Grynojo proto kritiką.* Vargu ar prie kitokios valdžios koks nors apmokamas profesorius būtų ryžęsis padaryti kažką panašaus. Juk jau didžiojo karaliaus įpėdiniui Kantas turėjo pažadėti daugiau neberašyti.

Galėčiau tarti, kad nesu įpareigotas čia kritikuoti etinę Kanto filosofijos dalį, nes tai padariau daug išsamiau ir nuodugniau *Abiejose pamatinėse etikos problemose* praėjus 22 metams po to, kai buvo parašytas šis veikalas. Tačiau tai, kas čia perimta iš pirmo leidimo ir kas turi išlikti jau vien dėl išbaigtumo, gali pasitarnauti kaip tikslingas minėtos vėlesnės ir daug nuodugnesnės kritikos, kurią aš visų pirma rekomenduoju skaitytojui, prologas.

Dėl meilės architektoninei simetrijai teorinis protas irgi privalo turėti *pendant.* Scholastų „intelectus practicus", savo ruožtu kilęs iš Aristotelio νοῦς πρακτικός (*De anima,* 3, 10 ir *Politica,* 7 cap. 14: ὁ μὲν γὰρ πρακτικός ἐστι λόγος, ὁ δὲ θεωρητικός [juk protas, viena vertus, yra praktinis, o kita vertus, teorinis]), duoda reikiamą žodį. Tačiau Kantas šiuo žodžiu žymi visai ką kita, o ne, kaip Aristotelis, į techniką nukreiptą protą. Šiuo atveju praktinis protas pasiro-

do kaip žmogaus poelgių negincytinos etinės svarbos, visokeriopos dorybės, didžiadvasiškumo ir galimo pasiekti šventumo šaltinis. Taigi visa tai kyla iš grynojo proto ir, be jo, nieko kito nebereikalauja. Elgtis protingai ir elgtis dorai, kilniai, šventai reikštų visiškai tą patį, o elgtis savanaudiškai, piktai, nedorai reikštų elgtis tik neprotingai. Tuo tarpu visos epochos, visos tautos, visos kalbos abu tuos dalykus aiškiai atskyrė ir laikė visai skirtingais; net ir mūsų dienomis lygiai taip pat daro visi tie, kurie nesusipažinę su naujausios mokyklos kalba, t.y. visas pasaulis, išskyrus nedidelį vokiečių mokslininkų pulkelį. Dorovingą elgesį ir protingą gyvenimą anie visi supranta kaip du visiškai skirtingus dalykus. Pasakyti, kad iškilnus krikščionių religijos pradininkas, kurio gyvenimas mums yra visokeriopos dorybės pavyzdys, buvo *pats protingiausias* žmogus, būtų labai nepadoru ir net šventvagiška; ir beveik taip pat nepadoru sakyti, kad jo priesakuose glūdi tik pats geriausias pamokymas, kaip *gyventi visai protingai*. Ir jeigu kas, laikydamasis šių priesakų, užuot iš anksto galvojęs apie save ir savo būsimus poreikius, beatodairiškai ir nuolat padeda kitiems įveikti jų dabartinį didelį vargą, visą savo turtą atiduoda vargšams, o po to, pats tapęs vargšu, eina skelbti kitiems tos dorybės, kurios laikosi pats, tai tokį elgesį visai pagrįstai gerbia kiekvienas. Tačiau kas išdrįs jį šlovinti kaip *protingumo* viršūnę? Ir galiausiai, kas kaip labai *protingą* poelgį pagirs tai, kad Arnoldas von Winkelriedas, rodydamas nepaprastą kilniadvasiškumą, sutelkia priešo ietis prieš savo kūną, kad išgelbėtų savo tėvynainius ir padėtų jiems pasiekti pergalę? Priešingai, matydami žmogų, nuo pat jaunystės labai apgalvotai siekiantį apsirūpinti lėšomis, kad galėtų pasiturinčiai gyventi, išlaikyti žmoną ir vaikus, įsigyti gerą vardą žmonėse, nusipelnyti kitų pagarbą ir įvertinimą, o kartu nepasiduodantį laikinų malonumų pagundai arba troškimui pasipriešinti pasaulio galingųjų pasipūtimui, arba norui atkeršyti

už įžeidimus ar nepelnytą pažeminimą, atsispiriantį prieš nenaudingų estetinių ar filosofinių užsiėmimų ir kelionių į lankytinas šalis trauką, taigi, matydami tokį žmogų, kuris nesileidžia išmušamas iš vėžių visų tokių ir į juos panašių dalykų, nė akimirkai neišleidžia iš akių savo tikslo, o su didžiausiu atkaklumu siekia tik jo, – ar drįstume neigti, kad toks filisteris yra nepaprastai *protingas* netgi tuo atveju, jei jis naudojosi ne visai pagirtinomis, tačiau nepavojingomis priemonėmis? Negana to: jeigu piktadarys labai apsukriai, vadovaudamasis gerai apgalvotu planu įsigyja turtus, šlovę, net sostus ir karūnas, rafinuota klasta apraizgo kaimynines valstybes, jas pavergia ir tampa pasaulio užkariautoju, neleisdamas savęs išmušti iš vėžių jokiai atodairai į teisę ir žmogiškumą, ryžtingai ir nuosekliai sutrypia ir sutriuškina viską, kas trukdo įgyvendinti jo planus, be jokios užuojautos milijonus žmonių pasmerkia visokiausioms nelaimėms, milijonus žmonių stumia į mirtį ir kraują, tačiau karališkai atsilygina savo šalininkams ir pagalbininkams ir visada juos saugo, niekada jų neužmiršdamas, ir šitaip pasiekia savo tikslą – kam neaišku, kad toks žmogus turi imtis reikalo labai protingai, kad sudaryti jo planams buvo reikalingas stiprus intelektas, o jiems įgyvendinti – visiškas *proto* viešpatavimas, vadinasi, būtent *praktinis protas?* O gal ir tie patarimai, kuriuos gudrus, nuoseklus, apdairus ir toliaregis Machiavelli duoda kunigaikščiams, yra *neprotingi*?*

* Tarp kitko, Machiavelli problemą sudarė klausimas, kaip kunigaikščiui *bet kuria kaina* išsaugoti savo sostą, nepaisant visų vidaus ir išorės priešų. Tad jo problema visai nebuvo etinė; jis nekėlė klausimo, ar kunigaikštis kaip žmogus privalo šito norėti, ar ne; toji problema buvo grynai politinė, t.y. jis kėlė klausimą, kaip kunigaikštis turi elgtis, *jei* jis to nori. Kaip tik šį klausimą išsprendžia Machiavelli – panašiai, kaip rašomos instrukcijos, mokančios žaisti šachmatais, iš kurių būtų kvaila reikalauti atsakymo į klausimą, ar moralu apskritai žaisti šachmatais. Priekaištauti Machiavelli dėl jo veikalo amoralumo yra tas pat, kas priekaištauti fechtavimo mokytojui už tai, kad savo treniruočių jis nepradeda moraline paskaita, nukreipta prieš žmogžudystę ir mirtinus smūgius.

Kaip piktumas puikiausiai sugyvena su protu ir iš tikrųjų baisus kaip tik tada, kai su juo susijungia, taip ir atvirkščiai – didžiadvasiškumas kartais gali būti susijęs su neprotingumu. Taip galima žiūrėti į Koriolaną, kuris tiek metų eikvojo visas savo jėgas, kad atkeršytų romėnams, o kai pagaliau atėjo metas tai padaryti, jis suminkštėjo, pasiduodamas senato maldavimams, savo motinos ir žmonos ašaroms, atsisakė taip ilgai ir sunkiai ruošto keršto ir, užsitraukdamas teisėtą volskų pasipiktinimą, žuvo už tuos romėnus, kurių nedėkingumą jis patyrė ir kuriuos taip aistringai norėjo nubausti. Pagaliau išsamumo dėlei reikia pasakyti, kad protas gali puikiausiai sugyventi su intelekto stoka. Tai tas atvejis, kai pasirenkama kvaila maksima, kuri įgyvendinama visgi nuosekliai. Tokios rūšies pavyzdys yra princesė Izabelė, Pilypo II duktė, kuri davė įžadą nedėvėti švarių marškinių tol, kol nebus užkariauta Ostendė, ir laikėsi jo trejus metus. Apskritai tokie yra visi įžadai, nes jų šaltinis yra nesugebėjimas įžvelgti priežastinio ryšio, t.y. intelekto stoka; vis dėlto jų laikytis yra protinga, jei intelektas toks ribotas, kad ryžtasi juos duoti.

Pratęsdami tai, kas pasakyta, dar pridursime, kad autoriai, rašę prieš pat Kantą, sąžinę, kaip moralinių paskatų šaltinį, priešino protui: štai Rousseau ketvirtoje *Emilio* knygoje [*Profession de foi*, p. 321; 326; 328] rašo: „La *raison* nous trompe, mais la *conscience* ne trompe jamais", ir šiek tiek toliau: „il est impossible d'expliquer par les conséquences de notre nature le principe immédiat de la *consciense* indépendant de la *raison* même". Dar toliau: „Mes sentiments naturels parlaient pour l'intérêt commun, ma *raison* rapportait tout à moi... On a beau vouloir établir la vertu par la *raison* seule, quelle solide base peut-on lui donner?" [Protas mus apgaudinėja, bet sąžinė mūsų niekada neapgauna... neįmanoma kaip mūsų prigimties padarinio paaiškinti to betarpiško principo, kuris vadinasi sąžinė ir

nepriklauso net nuo proto... Mano prigimtiniai jausmai bylojo bendrojo intereso naudai, mano protas viską siejo su manimi... Veltui stengiamasi dorybę pagrįsti tik protu, tačiau kokį tvirtą pamatą galima jai duoti?] Knygoje *Rêveries du promeneur [solitair] [Vienišo svajotojo pasivaikščiojimai]*, prom. 4, jis sako: „Dans toutes les questions de morale difficiles comme celle-ci je me suis toujours bien trouvé de les résoudre par le dictamen de ma *conscience*, plutôt que par les lumières de ma *raison*". [Visus sunkius moralės klausimus man visada buvo lengviau išspręsti diktuojant sąžinei, o ne šaukiantis proto šviesos.] Jau Aristotelis aiškiai sako (*Ethica magna*, 1, 5 [p. 1185 b 3–13]), kad dorybių vieta yra ἀλόγῳ μορίῳ τῆς ψυχῆς (in parte irrationali animi [neprotingoje sielos dalyje]), o ne λόγον ἔχοντι (in parte rationali [protingoje sielos dalyje]). Kalbėdamas apie peripatetikus, panašiai sako Stobajas (*Eclogae physicae et ethicae*, 2, cap. 7): Τὴν ἠθικὴν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι περὶ τὸ ἄλογον μέρος γίγνεσθαι τῆς ψυχῆς, ἐπειδὴ διμερῆ πρὸς τὴν παροῦσαν θεωρίαν ὑπέθεντο τὴν ψυχήν, τὸ μὲν λογικὸν ἔχουσαν, τὸ δ' ἄλογον. Καὶ περὶ μὲν τὸ λογικὸν τὴν καλοκαγαθίαν γίγνεσθαι, καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἀγχίνοιαν καὶ σοφίαν καὶ εὐμάθειαν καὶ μνήμην καὶ τὰς ὁμοίους· περὶ δὲ τὸ ἄλογον σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ τὰς ἄλλας τὰς ἠθικὰς καλουμένας ἀρετάς. (Ethicam virtutem circa partem animae ratione carentem versari putant, cum duplicem ad hanc disquisitionem animam ponant ratione praeditam, et ea carentem. In parte vero ratione praedita collocant ingenuitatem, prudentiam, perspicacitatem, sapientiam, docilitatem, memoriam et reliqua; in parte vero ratione destituta temperantiam iustitiam, fortitudinem et reliquas virtutes, quas ethicas vocant.) [Jie yra įsitikinę, kad etinė dorybė priklauso neprotingajai sielos daliai, tardami, kad siela susideda iš dviejų dalių, protingos ir neprotingos; protingajai daliai priklauso kilnumas, ap-

dairumas, įžvalgumas, išmintis, nuovokumas, atmintis ir pan., o neprotingajai daliai – nuosaikumas, teisingumas, narsumas ir kitos vadinamosios etinės dorybės.] O Ciceronas išsamiai aiškina (*De natura deorum*, 3, cap. 26–31), kad protas yra būtina bet kokio nusikaltimo priemonė ir įrankis.

Aš parodžiau, kad *protas yra sugebėjimas sudaryti sąvokas.* Ši visiškai savita bendrų, nestebimų, tik žodžiais simbolizuotų ir fiksuotų vaizdinių klasė yra tai, kas žmogų skiria nuo gyvulio ir leidžia jam viešpatauti žemėje. Gyvulys yra dabarties akimirkos vergas, nežino jokių kitų motyvų, išskyrus betarpiškus juslinius, ir todėl yra jų traukiamas arba atstumiamas su tokiu pat būtinumu, su kokiu magnetas traukia geležį, o tuo tarpu žmoguje sugebėjimo protauti dėka atsiranda apdairumas. Jis duoda žmogui galimybę žiūrint į praeitį ir ateitį lengvai apžvelgti savo gyvenimą ir pasaulio įvykius kaip visumą, padaro jį nepriklausomą nuo dabarties, leidžia jam imtis veiklos apdairiai, planingai ir apgalvotai, nepriklausomai nuo to, ar ta veikla nukreipta į blogį, ar į gėrį. Tačiau visa, ką daro, jis daro, turėdamas visiškai aiškią savimonę: jis tiksliai žino, kur linksta jo valia, ką jis pasirenka kiekvienu konkrečiu atveju ir ką dar buvo galima pasirinkti, ir šio save suvokiančio valiojimo dėka išmoksta pats save pažinti ir save išreiškia savo poelgiais. Visų šių santykių su žmogaus veikla atžvilgiu protą galima vadinti *praktiniu.* O teorinis jis yra tik tiek, kiek objektai, su kuriais jis susiduria, niekaip nesisieja su mąstančio individo veikla, o sukelia vien teorinį interesą, būdingą tik labai nedaugeliui žmonių. Tai, kas šia prasme vadinama *praktiniu protu,* labai gerai išreiškia lotyniškas žodis *prudentia,* kuris pagal Ciceroną (*De natura deorum,* 2, 22) yra žodžio *providentia* santrumpa; o žodis *ratio,* jei jis vartojamas išreikšti dvasios galiai, dažniausiai žymi teorinį protą tiesiogine prasme, nors senovės žmonės nelabai paisė šio skirtumo. Beveik visų žmonių protas be išimčių orientuotas praktiškai.

O kai prarandama ir ši orientacija, protas praranda viešpatavimą poelgiams, ir tada sakoma: „Video meliora proboque, deteriora sequor" [Regiu, kas geriau, pripažįstu, o kas blogiau – renkuos[44]; Ovid: *Metamorphoses*, 7, 20], arba: „Le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises" [Rytą aš planuoju, o vakare darau kvailystes]; taigi tada žmogus savo elgsenoje vadovaujasi nebe mąstymu, o dabarties akimirkos įspūdžiais, beveik kaip gyvulys; ir tada sakoma, kad jis *neprotingas* (neprikišant jam moralinio ydingumo), nors iš tikrųjų jis stokoja ne proto, o sugebėjimo protą pritaikyti savo veiksmams, todėl tam tikra prasme galima pasakyti, kad galiausiai jo protas yra teorinis, o ne praktinis. Taip elgdamasis, jis gali būti labai geras žmogus – kaip ir tie, kurie negali matyti nelaimingojo ir jam nepadėti, netgi aukodamiesi jo labui – ir tuo pat metu nemoka savo skolų. Žmogus, turintis tokį neprotingą charakterį, visai nesugeba padaryti didelio nusikaltimo, nes jam trūksta šitokiam dalykui visada reikalingo sugebėjimo planuoti, apsimetinėti ir tvardytis. Tačiau didis dorybingumas jam irgi sunkiai pasiekiamas, nes – net jei iš prigimties jis ir labai linkęs į gėrį – nedori ir pikti protrūkiai, kuriems toks žmogus pavaldus, neišnyksta ir pereina į veiksmus, jeigu praktiškai orientuotas protas tų protrūkių neatremia nekintančiomis maksimomis ir tvirtais įsitikinimais.

Galų gale, kaip *praktinis, protas* autentiškiausiai pasirodo tikrai racionaliuose charakteriuose tokių žmonių, kurie kasdieniame gyvenime kaip tik todėl vadinami praktiškais filosofais; jie išsiskiria nepaprastu šaltakraujiškumu tiek nemalonioje, tiek džiaugsmingoje situacijoje, pastovia nuotaika ir tvirta laikysena kartą priimtų sprendimų atžvilgiu. Tiesą sakant, tokią laikyseną lemia tai, kad juose vyrauja protas, t.y. veikiau abstraktus nei intuityvus pažinimas, ir su juo susijęs įprotis sąvokomis apžvelgti gyvenimo visumą bendrais bruožais ir stambiu mastu; tai kartą ir visiems

laikams atvėrė jiems momentinio įspūdžio apgaulingumą, visų dalykų nepastovumą, gyvenimo trumpumą, malonumų bergždumą, laimės netvarumą ir dideles bei mažas atsitiktinumo pinkles. Todėl niekas jų neužklumpa nelauktai, ir tai, ką jie žino in abstracto, jų neglumina ir neišmuša iš pusiausvyros tada, kai su tuo jie susiduria tikrovėje kaip su pavieniu atveju, – priešingai tokiu protingu charakteriu nepasižymintiems žmonėms, kuriuos akimirka, akivaizdūs dalykai ir tikrovė veikia taip stipriai, kad šaltos, bespalvės sąvokos persistumia į jų sąmonės antrajį planą, o jie, užmiršdami visus priesakus ir maksimas, visiškai pasiduoda afektams ir visokiausioms aistroms. Pirmosios knygos pabaigoje aš jau aiškinau, kad mano požiūriu stoikų etika pirmiausia buvo ne kas kita, kaip mokymas gyventi tokį iš tikrųjų protingą gyvenimą. Tokį gyvenimą ne kartą šlovino ir Horacijus. Tai ir jo „nil admirari" [nesileisti išmušamam iš pusiausvyros, neprarasti savitvardos dėl geidulių ir baimės; *Epistulae*, 1, 6, 1], taip pat ir Delfų μηδὲν ἄγαν* [nieko per daug]. „Nil admirari" versti kaip „niekuo nesistebėti" yra visai neteisinga. Ši Horacijaus sentencija orientuota ne tiek į teoriją, kiek į praktiką ir iš esmės byloja štai ką: „Jokio dalyko nebrangink besąlygiškai, niekuo nesusižavėk, netikėk, kad turėdamas kokį nors dalyką būsi laimingas: kiekvienas besaikis kokio nors objekto troškimas yra tik gundanti chimera, kurios galima nusikratyti tiek įsigijus trokštamą objektą, tiek nuskaidrinančiu pažinimu, bet lengviau – pastaruoju". Šia prasme admirari vartoja ir Ciceronas, *De divinatione*, 2, 2. Taigi tai, ką turi galvoje Horacijus, yra ἀθαμβία [bebaimiškumas] ir ἀκατάπληξις [gebėjimas nesusižavėti], taip pat ἀθαυμασία [šaltakraujiškumas], kurį jau Demokritas šlovino, kaip aukščiausią gėrybę (žr. Clemens Alexandrinus: *Stromata*, 2, 21; dar plg. Strabon *[Geographica]*,

* [Pagal Platoną, Apolono šventykloje Delfuose buvęs toks įrašas.]

1, p. 98 ir 105). Šitokios protingos elgsenos atveju iš esmės nedera šnekėti apie dorybę ir ydą, tačiau tokia praktinė proto vartosena ir sudaro tą tikrąjį žmogaus pranašumą prieš gyvulį, ir tik šiuo požiūriu prasminga ir pagrįsta kalbėti apie žmogaus orumą.

Visais pateiktais ir visais įmanomais atvejais skirtumas tarp protingos ir neprotingos elgsenos remiasi tuo, ar motyvai yra abstrakčios sąvokos, ar stebimieji vaizdiniai. Kaip tik todėl mano pateiktas proto aiškinimas visiškai atitinka visų epochų ir tautų kalbos vartoseną, kurios negalima laikyti kažkokiu atsitiktiniu ar savavališku dalyku, bet reikia suprasti, kad ji kaip tik ir kilo iš kiekvieno žmogaus suvokiamo skirtumo tarp įvairių dvasios sugebėjimų; šis suvokimas ir pasireiškia kalba, nors, žinoma, nėra išreiškiamas aiškiais abstrakčiais apibrėžimais. Juk mūsų protėviai nekūrė žodžių, neturinčių apibrėžtos prasmės; jie nekūrė jų ir tam, kad po šimtmečių pasirodę filosofai galėtų apibrėžti, ką tie žodžiai turėtų reikšti; ne, jie jais žymėdavo visai apibrėžtas sąvokas. Vadinasi, žodžiai jau nebėra niekam nepavaldūs, ir suteikti jiems kitokią prasmę, nei jie turėjo anksčiau, reiškia jais piktnaudžiauti, reiškia duoti licenciją, kiekvieną žodį leidžiančią vartoti bet kokia prasme; dėl to neišvengiamai kiltų begalinė painiava. Juk Locke'as išsamiai parodė, kad daugiausia nesutarimų filosofijoje atsiranda dėl neteisingos žodžių vartosenos. Iliustracijos dėlei pakanka pažvelgti, kaip skandalingai mūsų dienų minties skurdžiai pseudofilosofai piktnaudžiauja žodžiais: substancija, sąmonė, tiesa ir t.t. Be to, visų laikų (išskyrus naujausius) filosofų sampratos ir vaizdiniai, žymintys protą, sutampa su mano pateiktu aiškinimu – lygiai taip pat kaip ir visose tautose vyraujančios sąvokos, išreiškiančios anksčiau minėtą žmogaus pranašumą. Pakanka žvilgterėti, ką Platonas ketvirtoje *Valstybės* knygoje ir daugybėje kitų vietų vadina λόγιμον arba λογιστικὸν τῆς ψυχῆς [protingąja sielos dalimi], ką Ciceronas sako

traktate *De natura deorum*, 3, 26–31, ką apie tai sako Leibnizas, Locke'as pirmojoje knygoje jau cituotose pastraipose. Niekada nebaigtume cituoti, jei norėtume parodyti, kad visi filosofai iki Kanto protą apskritai traktavo taip kaip aš, nors ir nesugebėjo visai apibrėžtai ir aiškiai atskleisti jo esmės, sutelkdami ją į vieną tašką. Kaip protas buvo suprantamas prieš pat pasirodant Kantui, bendrais bruožais parodo du Sulzerio traktatai, esantys jo veikalo *Rinktiniai filosofiniai raštai [Vermischten philosophischen Schriften]* pirmame tome: vienas *Proto sąvokos analizė [Zergliederung des Begriffes der Vernunft]*, kitas *Apie proto ir kalbos tarpusavio įtaką [Über den gegenseitigen Einfluß von Vernunft und Sprache]*. O kai skaitai, kas kalbama apie protą naujausiais laikais pasirodančiuose veikaluose, kartojančiuose lyg lavina išaugusią Kanto klaidą, esi priverstas tarti, kad visi senovės išminčiai, taip pat visi filosofai iki Kanto apskritai neturėjo jokio proto: juk dabar atrastos proto betarpiškos suvoktys, žiūros, pagavos, nuojautos jiems buvo tokios svetimos, kaip mums – šeštoji šikšnosparnio juslė. Beje, aš turiu prisipažinti, kad šitas antjuslinę realybę, absoliutą ir visas jam nutinkančias istorijas betarpiškai suvokiantis arba pagaunantis, arba intelektualiai stebintis protas dėl mano ribotumo ir man atrodo suvoktinas ir įsivaizduotinas ne kitaip, kaip ta šeštoji šikšnosparnio juslė. Tačiau tokio visa, kas tik įmanoma, tuojau pat betarpiškai pagaunančio proto išradimą ar atradimą reikia pašlovinti dėl to, kad jis yra su niekuo nepalyginamas expédient, kurio dėka, nepaisant visų *Kantų* su jų proto kritikomis, lengviausiu būdu galima išgelbėti save bei savo mėgstamas maniakiškas idėjas ir aferą paversti švariausiu pasaulyje dalyku. Šis išradimas ir jo pripažinimas daro garbę mūsų epochai.

Taigi, nors *proto* esmė (τὸ λόγιμον, ἡ φρόνησις, ratio, raison, reason) apskritai visų laikų filosofų buvo suvokta teisingai (kad ir nebūdama pakankamai griežtai apibrėžta

ir sutelkta į vieną tašką), tačiau, kita vertus, jiems nebuvo taip aišku, kas yra intelektas (νοῦς, διάνοια , intellectus, esprit, intellect, understanding); todėl intelektą jie dažnai painiodavo su protu, ir kaip tik todėl jiems nepavyko iki galo, grynu pavidalu ir paprastai paaiškinti jo esmės. Krikščioniškojoje filosofijoje proto sąvokai suteikiama papildoma, visai jam svetima prasmė, jį priešinant apreiškimui. Remdamiesi šia priešprieša, daugelis filosofų pagrįstai tvirtino, kad priedermę būti doram galima pažinti vien tik grynuoju protu, t.y. ir be apreiškimo. Šis požiūris, be abejonės, padarė įtaką net Kanto koncepcijai ir terminologijai. Tačiau proto ir apreiškimo supriešinimas, tiesą sakant, turi pozityvią, istorinę prasmę ir todėl yra filosofijai svetimas elementas, kurio ji turėtų nusikratyti.

Buvo galima tikėtis, jog savosiose teorinio ir praktinio proto kritikose Kantas išeities tašku pasirinks proto apskritai esmės aiškinimą ir, tokiu būdu apibrėžęs *genus*, pereis prie abiejų *species* gvildenimo ir parodys, kaip tas pats protas reiškiasi dviem tokiais skirtingais būdais, o vis dėlto, išsaugodamas savo pamatinę prigimtį, lieka vientisas. Tačiau nieko panašaus mes nerandame. Aš jau parodžiau, kokie nepatenkinami, neapibrėžti ir prieštaringi to sugebėjimo, kurį Kantas kritikuoja, aiškinimai, tai šen, tai ten pateikiami *Grynojo proto kritikoje. Praktinis* protas, nors ir neįvardintas, jau glūdi *Grynojo proto kritikoje,* o po to pasirodo jam specialiai skirtoje kritikoje kaip visiškai aiškus dalykas; autorius jo išsamiau nepagrindžia ir, paniekinęs visų epochų ir tautų kalbos vartoseną, nesuteikia žodžio nei jai, nei tiems sąvokų apibrėžimams, kuriuos nustatė didieji praeities filosofai. Apskritai, remiantis atskiromis vietomis, galima spėti, kad Kanto nuomonė yra tokia: esminis proto bruožas yra sugebėjimas pažinti apriorinius principus; o kadangi etinio elgsenos reikšmingumo pažinimas nėra empirinės kilmės, tai ir jis yra principium a priori ir todėl kyla iš proto,

kuris šiuo požiūriu yra *praktinis*. Apie tai, kad šitaip aiškinti protą yra neteisinga, aš jau kalbėjau pakankamai. Tačiau, net šito nepaisant, kaip paviršutiniška ir nepagrįsta sutapatinti pačius skirtingiausius dalykus, nekreipiant dėmesio į pamatinį, esmingą, neišmatuojamą nuotolį tarp jų ir pasiremiant tik vieninteliu bendru jų bruožu, nepriklausymu nuo patyrimo! Juk jei net pripažintume (nors tai neįmanoma), kad etinio elgsenos reikšmingumo pažinimas kyla iš tam tikro mumyse glūdinčio imperatyvo, tam tikro besąlygiško *privalėjimo* (Soll), tai juk vis tiek jis iš esmės skirtųsi nuo tų bendrųjų *pažinimo formų*, kurias Kantas *Grynojo proto kritikoje* pateikia kaip mūsų suvokiamas a priori, ir kaip tik šio suvokimo dėka mes galime iš anksto ištarti tam tikrą besąlygišką „privalai" (Muß), galiojantį visam galimam patyrimui. Tačiau skirtumas tarp šito „privalai" (Muß), šitos jau subjekto nulemtos ir būtinos bet kokio objekto formos, ir ano moralinio privalėjimo (Soll) yra toks didžiulis ir toks akivaizdus, kad jų sutapatinimą remiantis abiem bendru – neempirinio pažinimo būdo – bruožu galima traktuoti kaip sąmojingą palyginimą, bet ne kaip filosofinį pagrindimą tariant, kad abu jie turi tą patį šaltinį.

Beje, šito praktinio proto kūdikio, *absoliutaus privalėjimo* (Soll), arba kategorinio imperatyvo, gimimo vieta yra ne praktinio, o grynojo proto kritika (p. 802; V, 830). Tačiau gimdymas prievartinis ir pavyksta tik dėl to, kad panaudojamos gimdymo replės – tam tikro *todėl* replės. Šitas *todėl* įžūliai ir narsiai, galima net sakyti, begėdiškai, įsiterpia tarp dviejų absoliučiai skirtingų ir niekaip nesisiejančių teiginių, kad juos sujungtų kaip priežastį ir padarinį. Būtent: Kantas remiasi teiginiu, kad mus veikia ne tik stebimieji, bet ir abstraktūs motyvai, ir šį teiginį išreiškia taip: „Žmogaus valią sąlygoja ne tik tai, kas dirgina, t.y. betarpiškai sužadina jusles; mes dar turime ir sugebėjimą, kurio dėka, įsivaizduodami tai, kas naudinga arba kenksminga tik visai ne-

tiesiogiai, galime nepasiduoti įspūdžiams, veikiantiems mūsiškį juslinį sugebėjimą ko nors trokšti. Šitie svarstymai apie tai, kas visos mūsų būklės požiūriu yra geistina, t.y. gera ir naudinga, grindžiami protu"[45]. (Visai teisingai: kad jis visada šitaip protingai kalbėtų apie protą!) „*Todėl* (!) protas duoda dėsnius, kurie yra imperatyvai, t.y. objektyvūs laisvės dėsniai, ir sako, kas *turi* atsitikti, nors galbūt tai niekada neatsitinka"[46]! Šitaip, be jokių rimtesnių įgaliojimų, kategorinis imperatyvas šoka į pasaulį, kad jame viešpatautų, padedamas savojo *besąlygiško privalėjimo* (Soll) – skeptro iš medinės geležies. Juk *privalėjimo* (Sollen) sąvokoje esmingai glūdi atodaira į gresiančią bausmę arba pažadėtą atlyginimą; ši atodaira yra būtina sąlyga, ir jos negalima atskirti nuo tos sąvokos, nes priešingu atveju ji yra sunaikinama ir nebetenka prasmės: todėl *besąlygiškas privalėjimas* (Soll) yra contradictio in adjecto. Šią klaidą reikia pasmerkti, kad ir kaip glaudžiai ji sietųsi su dideliais Kanto nuopelnais etikoje. Svarbiausias jo nuopelnas yra tas, kad etiką jis išlaisvino nuo visų patyrimo pasaulio principų, t.y. nuo visų tiesioginių ar netiesioginių eudemonizmų, ir labai esmingai parodė, kad dorybės karalystė yra ne šio pasaulio. Šis nuopelnas yra juo didesnis dėl to, kad jau visi senovės filosofai, išskyrus vienintelį Platoną, – peripatetikai, stoikai, epikūrininkai – dorybę ir laimę įvairiausiais triukais bandė susieti, remdamiesi pagrindo principu, arba sutapatinti, remdamiesi prieštaravimo principu. Šis priekaištas lygiai taip pat galioja visiems naujųjų laikų filosofams iki Kanto. Todėl šis jo nuopelnas yra labai didelis: tačiau teisingumas reikalauja priminti, kad, pirma, jo dėstymas ir argumentacija dažnai neatitinka jo etikos tendencijos bei dvasios (tai mes netrukus pamatysime) ir, antra, kad jis nėra pats pirmasis mąstytojas, dorybę atskyręs nuo visų laimės principų. Juk jau Platonas – ypač *Valstybėje*, kurioje vyrauja būtent ši tendencija, – aiškiai sako, kad dorybę reikia rinktis tik dėl jos pačios, nors ją

neišvengiamai lydėtų nelaimė ir gėda. Tačiau dar atkakliau visai nesavanaudišką dorybę skelbia krikščionybė; dorybės turi būti laikomasi ne dėl atpildo pomirtiniame gyvenime, o visai neatlyginamai, iš meilės Dievui, nes išteisina ne darbai, o vien tikėjimas, kurį, tarsi koks jo simptomas, lydi dorybė, kaip tik todėl visai neatlyginama ir pasirodanti savaime. Paskaitykite Liuterio *De libertate Christiana [Apie krikščionio laisvę]*. Aš jau nekalbu apie indus, kurių šventosiose knygose atlyginimo už darbus viltis nupiešta kaip tamsybės kelias, niekada nevedantis į palaimą. Tačiau Kanto dorybės teorija nėra tokia gryna; tiksliau pasakius, dėstymas toli atsilieka nuo dvasios ir net nėra nuoseklus. Mes matome, kad, toliau nagrinėdamas *aukščiausią* gėrį, dorybę jis susieja su laime. Iš pradžių toks besąlygiškas privalėjimas (Soll) vėliau vis dėlto susaistomas tam tikra sąlyga, – tiesą sakant, tam, kad būtų išvengta vidinio prieštaravimo, kuris jam neleidžia gyventi. Tiesa, laimė, atsiremianti į aukščiausią gėrį, iš esmės neturi būti dorybės motyvas; tačiau čia ji pasirodo kaip slaptas sutarties punktas, visa kita paverčiantis fikcija: iš esmės laimė nėra atpildas už dorybę; ji yra savanoriška dovana, prie kurios dorybė, atlikusi savo darbą, vogčiom tiesia ranką. Tuo galima įsitikinti, žvilgterėjus į *Praktinio proto kritiką* (p. 223–266 ketvirtame arba p. 264–295 Rosenkranzo leidime). Ta pati tendencija reiškiasi visoje Kanto moralinėje teologijoje, kuri lemia tai, kad moralė iš esmės sunaikina save pačią. Juk, kartoju aš, bet kokia dorybė, praktikuojama dėl kokio nors atlyginimo, remiasi protingu, metodišku ir toliaregišku egoizmu.

Absoliutaus privalėjimo turinys, praktinio proto pamatinis dėsnis yra garsusis priesakas: „Elkis taip, kad tavo valios maksima galėtų kartu būti visuotinio įstatymų leidimo principas". Tam, kas savajai valiai reikalauja reguliatyvo, šis principas iškelia uždavinį ieškoti reguliatyvo visų valiai. Tada kyla klausimas, kaip tokį reguliatyvą surasti. Aki-

vaizdu, kad aš, norėdamas surasti savo elgsenos taisyklę, turiu paisyti ne tik savęs, bet ir visų individų. Tada mano tikslas bus ne mano paties, o visų be išimties gerovė. Tačiau tikslas vis dėlto lieka gerovė. Tada aš suprantu, kad visi gali pasiekti vienodą gerovę tik tada, kai kiekvienas savąjį egoizmą apriboja kito egoizmu. Žinoma, tai reiškia, kad aš niekam neturiu kenkti, nes jeigu šio principo laikomasi kaip visuotinio, tai ir *man* nebus kenkiama; tačiau tai yra vienintelė priežastis, dėl kurios aš, dar neturėdamas moralinio principo, bet jo ieškodamas, galiu jo norėti kaip visuotinio dėsnio. Tačiau tokiu atveju akivaizdu, kad šio etinio principo šaltinis yra gerovės siekis, t.y. egoizmas. Kaip valstybės mokslo pagrindas šis principas būtų puikus, kaip etikos pagrindas jis netikęs. Juk tam, kad nustatytų šiame moralės principe glūdintį visų valios reguliatyvą, tas, kuris jo ieško, turi surasti dar kažkokį reguliatyvą, nes priešingu atveju jis bus viskam vienodai abejingas. Tačiau toks reguliatyvas gali būti tik jo paties egoizmas, nes tik jį veikia kitų elgesys, ir todėl tik jo dėka ir jo atžvilgiu žmogus gali norėti vienokio ar kitokio kitų elgesio ir nėra jam abejingas. Apie tai labai naiviai kalba Kantas *Praktinio proto kritikoje*, p. 123 (Rosenkranzo leidime – p. 192), kur jis valios maksimos ieškojimą apibūdina taip: „Jei kiekvienas žvelgtų į kitų vargingą padėtį visiškai abejingai, *o tu irgi būtum priklausomas* nuo tokios dalykų tvarkos, ar tu jai pritartum?" – „Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!" [Kaip lengvabūdiškai mes pripažįstame neteisingą įstatymą, bylojantį prieš mus pačius! Horaz: *Sermones*, 1, 3, 67] – toks būtų ieškomos santarvės reguliatyvas. Lygiai taip pat *Dorovės metafizikos pagrinduose*, p. 56 trečiame, p. 50 Rosenkranzo leidime: „Valia, kuri nuspręstų niekam nepagelbėti vargingoje padėtyje, prieštarautų pati sau, nes gali atsitikti taip, kad *jai prireiks kitų meilės ir pagalbos*" ir t.t. Todėl, geriau ištirtas, šis etikos principas yra ne kas

kita, kaip netiesioginė ir paslėpta išraiška seno ir paprasto principo „quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris"* [Nedaryk kitam to, ko nenorėtum, kad būtų daroma tau], vadinasi, pirmiausia ir tiesiogiai siejasi su pasyvumu, kentimu ir tik tarpininkaujant pasyvumui – su veiksmu. Todėl, kaip sakyta, šis principas galėtų būti orientyras kuriant *valstybę*, kurios tikslas – užkirsti kelią *neteisėtumo kentimui*, taip pat visiems ir kiekvienam užtikrinti didžiausią gerovės sumą; tačiau etikoje, kurios objektas yra *veiksmas* kaip *veiksmas*, kiek jis tiesiogiai reikšmingas *veikėjui*, o ne veiksmo padarinys, kentėjimas, ar jo santykis su kitais, toks požiūris visai neleistinas, nes iš esmės jis vėl atsiremia į eudemonistinį principą, t.y. į egoizmą.

Todėl mes negalime pritarti Kanto džiūgavimui dėl to, kad jo etikos principas nėra materialus, t.y. suponuojantis objektą kaip motyvą, o yra grynai formalus, šitaip simetriškai atitikdamas formalius dėsnius, su kuriais mus supažindino *Grynojo proto kritika*. Žinoma, tai ne dėsnis, o tik formulė, padedanti ieškoti tokio dėsnio; tačiau, pirma, tokia formulė, tik trumpesnė ir aiškesnė, yra „quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris"; antra, šios formulės analizė parodo, kad turinį jai suteikia vien tik atodaira į savo laimę, todėl ji gali tarnauti tik protingam egoizmui, iš kurio kyla ir visi konstituciniai įstatymai.

Kita Kanto klaida, kuri, kaip įžeidžianti kiekvieno žmogaus jausmus, buvo dažnai smerkta ir išjuokta Schillerio vienoje jo epigramoje, yra pedantiškas teiginys, kad koks nors poelgis, kad būtų iš tikrųjų geras ir girtinas, turi būti atliktas vien tik iš pagarbos pažintam dėsniui ir pareigos sąvokai, remiantis tam tikra protu in abstracto suvokta maksima, o ne dėl kokio nors polinkio, ne iš kitiems jaučiamo palankumo, ne iš minkštaširdiškos užuojautos ar jausmų

* [Imperatoriaus Aleksandro Severo devizas]

protrūkio. Visi tie jausmai (plg. *Praktinio proto kritika*, p. 213; Rosenkranzo leidimas, p. 257) blaiviai mąstantiems asmenims yra net trikdantys, nes sujaukia jų sąmoningas maksimas. Doras poelgis turi būti atliekamas nenoriai ir prisiverčiant. Jeigu prisiminsime, kad su tuo neturi būti susijusi atlyginimo viltis, suvoksime, koks absurdiškas yra šis reikalavimas. Tačiau dar svarbiau tai, kad šis reikalavimas tiesiogiai prieštarauja tikrajai dorybės dvasiai: juk ne pats veiksmas, o noras jį įvykdyti, meilė, iš kurios jis kyla ir be kurios jis yra miręs – štai kas poelgiui suteikia moralinę vertę. Todėl ir krikščionybė teisingai moko, kad visi išoriniai darbai beverčiai, jei jie nekyla iš to autentiško nusiteikimo, kuris remiasi geranoriškumu ir tyra meile, ir kad palaimą suteikia ir gelbsti ne atlikti darbai (opera operata), bet tikėjimas, autentiškas nusiteikimas, dovanojamas Šventosios Dvasios, o ne laisva ir sąmoninga, tik dėsniu besivadovaujanti valia. Kanto reikalavimas, kad kiekvienas doras poelgis kiltų iš grynos, sąmoningos pagarbos doroviniam dėsniui, remtųsi jo abstrakčiomis maksimomis ir būtų atliekamas šaltai, be jokio polinkio ir net prieš polinkį, panašus į reikalavimą, kad kiekvienas tikras meno kūrinys atsirastų kaip apgalvoto estetikos taisyklių taikymo padarinys. Ir viena, ir kita vienodai neteisinga. Jau į Platono ir Senekos keltą klausimą, ar dorybės galima išmokti, reikia atsakyti neigiamai. Reikia pagaliau ryžtis suprasti (iš šio supratimo kilo ir krikščionybės mokymas apie Dievo malonę), kad savo vidine esme dorybė tam tikru mastu įgimta, lygiai kaip ir genialumas; kad visi estetikos profesoriai, suvieniję savo jėgas, negali kam nors įdiegti sugebėjimo produkuoti genialius meno kūrinius ir lygiai taip pat visi etikos profesoriai ir dorybės mokytojai nepajėgūs niekingą charakterį paversti dorovingu ir tauriu; ši negalimybė yra daug akivaizdesnė negu negalimybė šviną paversti auksu; todėl ieškoti tokios etikos ir tokio jos aukščiausio principo, kurie turėtų praktinį poveikį ir iš tikrųjų

pakeistų ir pagerintų žmonių giminę, yra visai tas pat, kas ieškoti išminties akmens. O apie galimybę visiškai pakeisti žmogaus sielą (atgimimą) remiantis ne abstrakčia etika, o intuityviu pažinimu (malonės poveikiu) išsamiai kalbėta mūsų ketvirtosios knygos pabaigoje, kurios turinys apskritai išvaduoja mane nuo būtinybės ilgiau sustoti prie šio klausimo.

Kad Kantas visai nesuprato tikrosios etinio poelgių turinio prasmės, galiausiai parodo ir jo mokymas apie aukščiausią gėrį kaip būtiną dorybės ir laimės junginį, beje, tokį junginį, kur dorybė nusipelno laimės. Šiuo atveju jam galima priekaištauti logikos požiūriu: juk nuopelnų pripažinimo sąvoka, kuri šiuo atveju laikoma masteliu, jau suponuoja etiką kaip savo mastelį, vadinasi, šios sąvokos negalima laikyti išeities tašku. Mūsų ketvirtojoje knygoje paaiškėjo, kad bet kokia tikra dorybė, pasiekusi aukščiausią savo laipsnį, galiausiai atveda prie visiškos rezignacijos, kur pasibaigia bet koks valiojimas; priešingai, laimė yra patenkintas valiojimas, vadinasi, iš esmės dorybė ir laimė yra nesuderinami dalykai. Tam, kas suprato mano mintį, toliau nereikia aiškinti, koks neteisingas šis Kanto požiūris į aukščiausią gėrį. O pateikti negatyvų šio klausimo sprendimą, nepriklausantį nuo pozityvaus, aš nesirengiu.

Kanto meilė architektoninei simetrijai pasireiškia ir *Praktinio proto kritikoje,* kurią jis sukirpo pagal *Grynojo proto kritiką* ir visai savavališkai vėl pasinaudojo tomis pačiomis rubrikomis ir formomis – tai ypač aiškiai parodo laisvės kategorijų lentelė.

Teisės mokslas yra vienas iš vėlyviausių Kanto darbų, ir yra toks silpnas, kad, visiškai jam nepritardamas, polemizuoti su juo aš nematau reikalo, nes dėl savo silpnumo

jis turi numirti natūraliai, tarsi būtų ne šio didžio žmogaus kūrinys, o eilinio žemės sūnaus kūdikis. Taigi aš atsisakau negatyvaus teisės mokslo apibūdinimo ir apsiriboju nuoroda į pozityvų apibūdinimą, t.y. į trumpą šio mokslo aptartį, pateiktą mano ketvirtojoje knygoje. Čia apsiribosiu tik pora bendro pobūdžio pastabų apie Kanto teisės mokslą. Klaidos, kurias aš atskleidžiau, gvildendamas *Grynojo proto kritiką*, ir kurios apskritai būdingos visai Kanto filosofijai, jo teisės moksle pasirodo taip ryškiai, kad dažnai atrodo, jog skaitai satyrinę Kanto manieros parodiją ar bent jau klausaisi kokio nors kantininko. Tačiau dvi svarbiausios klaidos yra tokios. Teisės mokslą jis siekia (daugelis po jo siekė to paties) griežtai atskirti nuo etikos, tačiau nepripažįsta, kad teisės mokslas priklauso nuo pozityviojo įstatymo leidimo, t.y. nuo savavališkos prievartos, o teisės sąvoką traktuoja kaip gryną, a priori savaime egzistuojantį dalyką. Tačiau tai neįmanoma, nes elgsena, be savo etinio reikšmingumo ir be fizinio santykio su kitais žmonėmis (o todėl ir santykio su išorine prievarta), nesuponuoja jokio trečio požiūrio taško, net kaip galimybės. Vadinasi, kai jis sako: „Teisinė pareiga yra tokia, kurios laikytis *galima* priversti", tada šitas *galima* turi būti suprastas arba fiziškai – ir tada bet kokia teisė yra pozityvi ir savavališka, o bet kokia savivalė, kurią galima vykdyti savo ruožtu, yra teisėta; arba šitas *galima* turi būti suprastas etiškai, ir tada mes vėl patenkame į etikos sritį. Vadinasi, kantiškoji teisės sąvoka kybo tarp dangaus ir žemės ir neturi jokio pagrindo, į kurį galėtų atsiremti: aš ją priskiriu etikai. Be to, kantiškasis teisės sąvokos apibrėžimas yra visai negatyvus ir todėl nepakankamas:* „Teisė yra tai, kas taikstosi su kartu esančių individų laisve pagal visuotinį

* Nors teisės sąvoka iš esmės yra negatyvi, priešingai neteisėtumo sąvokai, kuri yra pozityvus išeities taškas, tačiau šių sąvokų aiškinimas neturi būti tik negatyvus.

dėsnį". Laisvė (šiuo atveju empirinė, t.y. fizinė, o ne moralinė valios laisvė) reiškia galimybę būti nevaržomam (Nichtgehindertsein), vadinasi, yra grynai negatyvi; visai tą patį reiškia ir buvimas kartu (Zusammenbestehen). Taigi mums lieka tik gryni neiginiai, ir mes negauname jokios pozityvios sąvokos, ir net apskritai nesuprantame, apie ką iš tikrųjų šnekama, jei tik to jau nežinome iš kitų šaltinių. Po to, skleidžiant teisės mokslą, pasirodo absurdiškiausios idėjos, pavyzdžiui, mintis, kad natūralioje, t.y. ikivalstybinėje būklėje nėra jokios nuosavybės teisės, o tai iš esmės reiškia, kad bet kokia teisė yra pozityvi, ir todėl prigimtinė teisė grindžiama pozityviąja, užuot priešingai – pastarąją grindus pirmąja; mintis apie tai, kad nuosavybės teisę pagrindžia užgrobimas; kad pilietinė tvarka turi būti grindžiama etiniu įsipareigojimu; mintis apie baudžiamosios teisės pagrindą ir t.t. Viso to, kaip aš sakiau, neverta specialiai kritikuoti. Tuo tarpu ir šios Kanto klaidos padarė labai žalingą įtaką, supainiojo ir užtamsino nuo seno žinomas ir aiškias tiesas, davė dingstį atsirasti keistoms teorijoms, visokiai rašliavai ir ginčams. Žinoma, tai negali ilgai tęstis, ir mes jau matome, kaip vėl skinasi kelią tiesa ir sveikas protas. Tai ypač patvirtina (kaip visokių paikų teorijų priešingybė) Friedricho Meisterio *Prigimtinės teisės vadovėlis [Lehrbuch des Naturrechts]*, nors jo aš ir nelaikau tobulybės viršūne.

Ir apie *Sprendimo galios kritiką* po to, kas buvo pasakyta, aš galiu kalbėti labai glaustai. Reikia tik stebėtis, kad Kantas, kuriam menas buvo visiškai svetimas dalykas ir kuris, atrodo, buvo menkai imlus grožiui, o be to, veikiausiai niekada neturėjo progos pamatyti reikšmingo meno kūrinio; kuris galiausiai, atrodo, nieko nežinojo apie savo brolį – milžiną

Goethę, vienintelį tam šimtmečiui ir nacijai priklausiusį žmogų, kurį galima pastatyti šalia Kanto, – reikia stebėtis, sakau aš, kad, visa tai turint galvoje, filosofinių meno ir grožio apmąstymų srityje Kantas galėjo turėti tokių didelių ir ilgalaikių nuopelnų. Šie nuopelnai remiasi tuo, kad, nors anksčiau buvo daug mąstyta apie grožį ir meną, iš esmės šis dalykas visada buvo traktuojamas tik empiriškai ir remiantis faktais buvo bandoma nustatyti, kokia savybe bet koks objektas, vadinamas *gražiu*, skiriasi nuo kitų tos pačios rūšies objektų. Šitokiu būdu iš pradžių buvo prieita tik prie dalinių teiginių, o po to – prie bendresnių. Buvo bandoma tikrą meninį grožį atskirti nuo netikro ir surasti šito tikrumo požymius, kurie po to galėjo pasitarnauti ir kaip taisyklės. Kas patinka dėl to, kad yra gražu, kas nepatinka, ką todėl reikia mėgdžioti, ko reikia siekti, ko vengti, kokias taisykles nustatyti bent jau negatyviai, trumpai tariant, kokiomis priemonėmis sužadinamas estetinis pasitenkinimas, t.y. kokios to pasitenkinimo sąlygos, glūdinčios *objekte* – tai buvo beveik išskirtinė apmąstymų apie meną tema. Šį kelią nutiesė Aristotelis, ir tuo pačiu keliu naujaisiais laikais eina Home'as, Burke'as, Winckelmannas, Lessingas, Herderis ir kiti. Tiesa, surastų estetinių principų visuotinumas galiausiai atvesdavo prie subjekto, ir buvo pastebėta, kad, deramai ištyrus grožio poveikį subjektui, būtų galima a priori nustatyti ir objekte glūdinčią to poveikio priežastį, ir tik tokiu būdu šitie apmąstymai įgytų mokslinį tikrumą. Visa tai kartkartėmis duodavo dingstį atsirasti psichologiniams aiškinimams. Štai kaip, keldamas tik tokį tikslą, visokeriopo grožio bendrąją estetiką sukūrė Alexandras Baumgartenas, išeities tašku ėmęs juslinio, t.y. stebimojo pažinimo tobulumo sąvoką. Tačiau, nustatęs šią sąvoką, jis tuojau pat nusisuka nuo subjektyviosios dalies ir pereina prie objektyviosios bei prie su šia dalimi susijusių praktinių klausimų. O Kantui ir šioje srityje priskirtinas tas nuopelnas,

kad jis rimtai ir giliai ištyrinėjo *patį sužadinimą*, lemiantį tai, kad jį sukėlusį objektą mes vadiname *gražiu*, ir ieškojo galimybės to sužadinimo sudedamąsias dalis ir sąlygas surasti mūsų sieloje. Todėl jo tyrinėjimas visiškai nukrypo į subjektą. Akivaizdu, kad šis kelias buvo teisingas: juk jei siekiama paaiškinti kokį nors reiškinį, pasirodantį per savo poveikius, tai, norint iš pagrindų nustatyti poveikio priežasties pobūdį, iš pradžių reikia tiksliai pažinti patį poveikį. Tačiau iš esmės Kanto nuopelnas pasireiškia tik tuo, kad jis nurodė teisingą kelią ir pateikė pavyzdį, kaip, apgraibom, reikėtų juo eiti. Juk to, ką jis davė, negalima traktuoti kaip objektyvios tiesos ir realaus laimėjimo. Jis davė tokio tyrinėjimo metodą, pralaužė kelią, tačiau apskritai tikslo nepasiekė.

Vertinant *Estetinės sprendimo galios kritiką* pirmiausia mums peršasi pastaba, kad ir šiuo atveju jis laikosi metodo, būdingo visai jo filosofijai ir mano išsamiai aptarto anksčiau: aš turiu galvoje tai, kad, aiškindamas stebimąjį pažinimą, jis remiasi abstrakčiu pažinimu, todėl pastarasis jam yra lyg kokia camera obscura, kuria pagaunamas ir apžvelgiamas stebimasis pažinimas. Kaip *Grynojo proto kritikoje* sprendinio formos turėjo paaiškinti viso mūsų stebimojo pasaulio pažinimą, taip ir šioje estetinės sprendimo galios kritikoje išeities tašku jis ima ne patį grožį, stebimąjį, betarpišką grožį, bet *sprendimą* apie grožį, taip bjauriai pavadintą „skonio sprendimu". Kaip tik šis sprendimas yra jo problema. Jo dėmesį ypač prikausto ta aplinkybė, kad toks sprendimas akivaizdžiai išreiškia tam tikrą vyksmą subjekte, tačiau kartu pasižymi tokiu visuotinumu, tarsi jis išreikštų tam tikrą objekto savybę. Štai kas jį stulbina, o ne pats grožis. Jis nuolat remiasi tik kitų žodžiais, sprendimais apie grožį, o ne pačiu grožiu. Todėl susidaro įspūdis, kad grožį jis pažįsta tik iš nuogirdų, o ne betarpiškai. Beveik taip pat spalvų teoriją būtų galėjęs sudėstyti aštriu protu pasižymintis

neregys, pasiremdamas jo nugirstais tiksliais spalvų apibūdinimais. Ir iš tikrųjų, Kanto filosofemas apie grožį mums tenka vertinti beveik tik tokioje perspektyvoje. Tada pamatysime, kad jo teorija labai išradinga, kad tai šen, tai ten pabarstyta tikslių ir teisingų bendro pobūdžio pastabų. Tačiau pats jo pateiktas problemos sprendimas toks neleistinas ir taip neatitinka objekto svarbos, kad niekaip negalima jo laikyti objektyvia tiesa. Todėl aš net nesistengsiu jo paneigti ir vėl nurodysiu pozityviąją mano veikalo dalį.

Jei kalbėsime apie visos jo knygos formą, tai pažymėtina, kad ji kilo iš idėjos, jog grožio problemos sprendimo raktą galima rasti *tikslingumo* sąvokoje. Ši idėja buvo susigalvota, o tai padaryti visai nesunku, kaip matome iš Kanto įpėdinių. Taip atsiranda keistas grožio pažinimo ir gamtos kūnų tikslingumo pažinimo junginys, suvokiamas kaip *vienas* pažinimo sugebėjimas, pavadintas *sprendimo galia*, ir abu skirtingi objektai nagrinėjami vienoje knygoje. Su tomis trimis pažinimo galiomis, protu, sprendimo galia ir intelektu, vėliau išdarinėjamos visokiausios simetrinės-architektoninės linksmybės; aistra tokio pobūdžio linksmybėms šioje knygoje apskritai pasireiškia labai įvairiai, pavyzdžiui, tuo, kad knygos visuma prievarta sukerpama pagal *Grynojo proto kritiką,* bet ypač tuo, kad už plaukų įvelkama estetinės sprendimo galios antinomija. Kantui galima prikišti ir didelį nenuoseklumą, nes po to, kai *Grynojo proto kritikoje* buvo nuolat kartojama, kad intelektas yra sugebėjimas spręsti, o jo sprendimo formos buvo traktuojamos kaip visos filosofijos kertinis akmuo, dabar atsiranda dar viena visai ypatinga sprendimo galia, visiškai skirtinga nuo anos. Na o tai, ką sprendimo galia vadinu aš, – būtent sugebėjimą stebimąjį pažinimą perkelti į abstraktųjį, o pastarąjį teisingai taikyti stebimajam pažinimui – aptarta pozityviojoje mano veikalo dalyje.

Estetinės sprendimo galios kritikoje apskritai pranašiausia yra didingumo teorija: ji pavyko daug geriau nei grožio teorija ir ne taip, kaip pastaroji, duoda ne tik bendrą tyrinėjimo metodą, bet ir šį bei tą konkretesnio; ir nors joje nesama galutinio problemos sprendimo, vis dėlto ji prie šio sprendimo labai priartėja.

Teleologinės sprendimo galios kritikoje dėl medžiagos paprastumo galbūt labiau nei kur kitur pasireiškia nuostabus Kanto talentas visaip sukinėti vieną mintį, ją nusakinėti įvairiausiais būdais, kol iš to neatsiras ištisa knyga. Visą knygos turinį sudaro vienas dalykas: nors organiniai kūnai mums neišvengiamai reiškiasi taip, tarsi jie būtų sudaryti pagal išankstinę tikslo sąvoką, tačiau dėl to mes neturime teisės tai priimti kaip objektyvų dalyką. Juk mūsų intelektas, kuriam daiktai duodami iš išorės ir netiesiogiai ir kuris, vadinasi, niekada nepažįsta jų vidinės esmės, lemiančios tai, kad jie atsiranda ir egzistuoja, o pažįsta tik jų išorinę pusę, tam tikrą organiniams gamtos kūriniams būdingą charakterį gali pagauti tik per analogiją, jį lygindamas su tikslingai pagamintais žmogaus kūriniais, kurių pobūdį sąlygoja tam tikras tikslas ir jo sąvoka. Šios analogijos pakanka, kad mes įstengtume pagauti visų organizmo dalių ir visumos atitikimą ir net surastume būdą jį tyrinėti. Tačiau vis dėlto analogijos negalima paversti tokių kūnų kilmės ir egzistencijos aiškinamuoju principu. Juk būtinybė juos suprasti kaip tik taip yra subjektyvios kilmės. Maždaug šitaip aš reziumuočiau šią Kanto teoriją. Esmingiausiais bruožais jis ją išdėstė jau *Grynojo proto kritikoje* (p. 692–702; V, 720–730). Tačiau ir *šios* tiesos pažinimo atžvilgiu šlovingas Kanto pirmtakas yra *Davidas Hume'as:* jis irgi aistringai neigė minėtos analogijos prielaidą savo *Dialogues Concerning Natural Religion [Dialogų apie prigimtinę religiją]* antroje dalyje. Svarbiausias skirtumas tarp Hume'o ir Kanto šiuo klausimu pasireiškia tuo, kad Hume'as kritikavo šią

prielaidą kaip empirinę, o Kantas – kaip apriorinę. Abu teisūs, ir jų samprotavimai papildo vienas kitą. Beje, šios Kanto teorijos esmingiausi bruožai nusakyti jau Simplikijo parašytuose Aristotelio *Fizikos* komentaruose: Ἡ δὲ πλάνη γέγονεν αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ ἡγεῖσθαι πάντα τὰ ἕνεκά του γινόμενα κατὰ προαίρεσιν γενέσθαι καὶ λογισμόν, τὰ δὲ φύσει μὴ οὕτως ὁρᾶν γινόμενα. (Error iis ortus est ex eo, quod credebant, omnia, quae propter finem aliquem fierent, ex proposito et ratiocinio fieri, dum videbant naturae opera non ita fieri.) [Tačiau jų* klaida kilo iš to, kad jie manė jog visa, kas vyksta dėl tikslo, gali remtis tik sąmoningu planu ir apmąstymu; bet kartu jie pastebėjo, kad gamtos kūriniai atsiranda ne taip.] (*In Aristotelis Physica*, editio Berolinensis, p. 354). Šiuo klausimu Kantas visai teisus: po to, kai buvo parodyta, kad gamtos kaip visumos egzistavimui apskritai negalima taikyti padarinio ir priežasties sąvokos, reikėjo parodyti ir tai, kad esmės požiūriu jos negalima mąstyti ir kaip padarinio tokios priežasties, kuri vadovaujasi motyvais (tikslinėmis sąvokomis). Jei suvokiama, koks iliuziškas fizikinis-teologinis įrodymas, kurį net Voltaire'as laikė nepaneigiamu, labai svarbu parodyti, kad mūsiškio pažinimo subjektyvioji pusė, kuriai Kantas priskyrė erdvę, laiką ir priežastingumą, apima ir mūsiškį gamtos kūnų supratimą, ir todėl mūsų jaučiama būtinybė juos mąstyti kaip atsiradusius pagal tikslo sąvoką, t.y. taip, *tarsi jų vaizdinys egzistavo anksčiau už jų būtį*, yra tokia pat subjektyvi, kaip ir erdvės, kuri mums atrodo tokia objektyvi, stebinys; vadinasi, jos negalima laikyti objektyvia tiesa. Kanto išskleistas šios problemos gvildenimas – jei nekreipsime dėmesio į varginantį daugiažodžiavimą ir pasikartojimus – yra puikus. Jis pagrįstai teigia, kad vien tik mechaninėmis priežastimis (jis turi galvoje netikslingą ir dėsningą visų

* [Demokrito ir Epikūro]

bendrųjų gamtos jėgų veikimą) mes niekada negalėsime paaiškinti organinių kūnų savybių. Tačiau čia aš matau dar vieną trūkumą. Būtent: tokio aiškinimo galimybę Kantas neigia, tik turėdamas galvoje *organinių* kūnų tikslingumą ir tariamą išankstinį planingumą. Tačiau mes matome, kad ir ten, kur tikslingumo nesama, aiškinimo principai negali būti perkeliami iš vienos gamtos srities į kitą; kai tik mes įžengiame į kitą sritį, tie principai nebegalioja ir vietoje jų pasirodo nauji pamatiniai dėsniai, kurių visiškai neįmanoma paaiškinti remiantis anos srities dėsniais. Štai mechaninėje srityje iš esmės viešpatauja sunkio, sankabos, kietumo, takumo, elastiškumo dėsniai, kurie (nepriklausomai nuo to, kad visas gamtos jėgas aš suprantu kaip žemiausias valios objektyvacijos pakopas) pasirodo kaip toliau nepaaiškinamų jėgų pasireiškimai, bet patys yra bet kokio tolesnio aiškinimo principai; o tas aiškinimas pasireiškia tik tuo, kad reiškiniai redukuojami į tas jėgas. Jei tik mes išeiname iš šios srities ir pereiname prie cheminių, elektros, magnetizmo, kristalizacijos reiškinių, tai minėti principai jau nebevartotini, o minėti dėsniai nebegalioja, ankstesnės jėgos įveikiamos kitų jėgų, o reiškiniai, tiesiog prieštaraudami anoms jėgoms, paklūsta naujiems pamatiniams dėsniams, kurie, kaip ir anksčiau minėtieji, tampa tokie pat pirmapradiški ir nepaaiškinami, t.y. negali būti grindžiami kokiais nors bendresniais dėsniais. Štai, pavyzdžiui, mechanikos dėsniais niekada nebus galima paaiškinti net druskos tirpimo vandenyje, o ką jau kalbėti apie sudėtingesnius cheminius reiškinius. Visa tai jau paaiškinta išsamiau šio veikalo antrojoje knygoje. Man atrodo, kad tokia analizė būtų buvusi labai naudinga *Teleologinės sprendimo galios kritikoje* ir būtų geriau nušvietusi tai, kas ten pasakyta. Ypač palanki ji būtų buvusi puikiai Kanto pastabai, kad gilesnis vidinės daiktų esmės, kurios pasireiškimas yra gamtos daiktai, pažinimas tiek mechaninėje (dėsningoje), tiek ir tariamai sąmoningoje

gamtos veiksenoje mums atskleistų visiškai tą patį galutinį principą, kuriuo būtų galima paaiškinti ir vieną, ir kitą veiksenos būdą. Aš tikiuosi, kad pateikiau tokį principą, atskleisdamas valią kaip tikrąjį daiktą savaime. Štai kodėl tai, kas pasakyta antrojoje knygoje ir jos papildymuose, o ypač mano traktate *Apie valią gamtoje* leidžia aiškiau ir giliau suprasti tariamo gamtos tikslingumo, harmonijos ir rišlumo vidinę esmę. Todėl čia aš nieko apie tai nebekalbėsiu.

Tegul skaitytojas, kurį domina ši Kanto filosofijos kritika, nepraleidžia progos perskaityti jos papildymą, pateiktą mano knygos *Parerga und Paralipomena* pirmo tomo antrame traktate. Šis papildymas vadinasi „Dar keletas Kanto filosofijos paaiškinimų". Juk reikia turėti galvoje, kad mano raštai, kad ir kiek jų nedaug, parašyti ne tuo pačiu metu, o palaipsniui, per ilgą gyvenimą ir su dideliais pertrūkiais; todėl nereikia tikėtis, kad visa, ką aš pasakiau apie kokį nors vieną dalyką, irgi būtų sutelkta į *vieną* vietą.

REDAKCINĖS PASTABOS

Pagrindinį A. Schopenhauerio filosofijos veikalą *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys* sudaro du stambūs tomai. Pirmasis tomas buvo parašytas per ketverius metus ir 1819 m. išleistas 800 egzempliorių tiražu kartu su priedu „Kanto filosofijos kritika". Tačiau pasisekimo jis neturėjo – per pusantrų metų buvo parduota tik apie 100 knygų, ir leidėjas, pasilikęs 50 jo egzempliorių, kitus išmetė į makulatūrą. 1844 m. A. Schopenhaeuris išleido antrąjį šio veikalo tomą. Tai nebuvo savarankiškas darbas, o tiesiog pirmojo tomo visų keturių knygų papildymai, nuosekliai ir išsamiai aiškinantys ir plėtojantys pirmajame tome keltas filosofijos problemas. Tais pačiais metais pakartotinai buvo išleistas ir pirmasis tomas su autoriaus pratarme abiem tomams. Tačiau ir šį kartą A. Schopenhauerio veikalas nesusilaukė jokio dėmesio. Tiktai 1851 m. išėjus paskutinei knygai *Parerga und Paralipomena* A. Schopenhaueris pagaliau susilaukė tikros šlovės. Ir dar jam gyvam esant 1859 m. išėjo trečiasis abiejų veikalo *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys* tomų leidimas.

A. Schopenhaeurio veikalai yra išversti į visas pagrindines Europos šalių kalbas, tačiau lietuviškai pirmoji jo knyga išleista tik 1994 m. Tai *Gyvenimo išminties aforizmai* (vertė Alfonsas Tekorius) – viena iš savarankiškų studijų, įėjusių į veikalo *Parerga und Paralipomena* pirmąjį tomą.

Su didžiausiu malonumu, padedant Atviros Lietuvos fondui, atiduodame į skaitytojo rankas ir pagrindinio A. Schopenhauerio veikalo *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys* pirmojo tomo vertimą į lietuvių kalbą. O antrojo tomo vertimo, matyt, dar turėsime ilgokai palaukti.

A. Schopenhauerio vartojamų lotynų ir kitų kalbų žodžių bei posakių vertimai pateikiami šalia laužtiniuose skliaustuose kaip ir vokiškajame leidime. Cituojamų veikalų bibliografinės nuorodos rašomos taip, kaip jos pateiktos vokiškajame leidime, iš kurio buvo verčiama. Vertimo tekste paliekami ir vokiškojo leidimo leidėjų paaiškinimai.

[1] Turimi galvoje žymūs senovės graikų sofistai, kurie A. Schopenhaueriui – pseudofilosofų simbolis.

[2] *Wirklichkeit* vokiškai reiškia „tikrovė". Jis kilęs iš žodžio *wirken* – „veikti". Lietuvių kalba tiesioginio atitikmens neturi.

[3] Vertė Antanas Miškinis.

[4] *Sideroxylon* – žodis, sukurtas paties A. Schopenhauerio. Jis sudarytas iš dviejų graikiškų žodžių. Juo siekiama nusakyti prieštaravimą arba absurdą.

[5] Vokiečių kalbos daiktavardis *Bewußtsein* „sąmonė" giminiškas veiksmažodžiui *wissen* (pagr. formos *wissen, wußte, gewußt*) – „žinoti".

[6] „taigi... išgerkim!" Ironiškai vartodamas šią popiežiaus Martyno IV (1281-1285) žodžių pagrindu išpopuliarėjusią sentenciją, A. Schopenhaueris pašiepia, jo manymu, klaidingą I. Newtono spalvų teoriją.

[7] Kaip artimesnį originalui, pateikiame A. Šliogerio atliktą šios Homero eilutės vertimą.

[8] Vandos Kazanskienės vertimas.

[9] Aleksio Churgino vertimas.

[10] Jono Dumčiaus vertimas.

[11] Kaip artimesnį originalui, pateikiame A. Šliogerio atliktą šios J. W. Goethe's citatos vertimą.

[12] A. Churgino vertimas.

[13] Cituojama remiantis Antano Dambrausko vertimu.

[14] A. Dambrausko vertimas.

[15] A. Dambrausko vertimas.

[16] Cituojama remiantis A. Churgino vertimu.

[17] A. Dambrausko vertimas.

[18] A. Churgino vertimas.

[19] Kaip artimesnį originalui ir tiksliau iliustruojantį A. Schopenhauerio mintį, pateikiame A. Šliogerio atliktą šios J. W. Goethe's citatos vertimą.

[20] Vytauto Bložės vertimas.

[21] A. Churgino vertimas.

[22] V. Kazanskienės vertimas.

[23] A. Dambrausko vertimas.

[24] Ekleziastas.

[25] Koh 1, 18.

[26] Merkelio Račkausko vertimas.

[27] A. Dambrausko vertimas.

[28] Jeronimo Ralio vertimas.

[29] Henriko Zabulio vertimas.

[30] M. Račkausko vertimas.

[31] M. Račkausko vertimas.

[32] Cituojama remiantis Dalios Dilytės vertimu.

[33] A. Churgino vertimas.

[34] A. Churgino vertimas.

[35] A. Šliogerio vertimas.

[36] A. Šliogerio vertimas.

[37] A. Šliogerio vertimas.

[38] A. Šliogerio vertimas.

[39] Reljefinis atspaudas.

[40] Ydingas ratas, kai įrodinėjamas įrodymo pagrindas.

[41] Vokiškas žodis *Wirklichkeit* susijęs su žodžiu *wirken* (veikti), o bet kokį veikimą A. Schopenhaueris kildina iš priežastingumo principo. Šitaip tikrovės sąvoką jis susieja su priežastingumo principu.

[42] Plg. ankstesnę (41-ąją) pastabą dėl *Wirklichkeit*.
[43] Pasinaudota J. Dumčiaus atliktu Aristofano „Debesų" vertimu.

[44] A. Dambrausko vertimas.

[45] A. Šliogerio vertimas.

[46] A. Šliogerio vertimas.

VARDŲ RODYKLĖ

Arthur Schopenhauer

PASAULIS KAIP VALIA IR VAIZDINYS

Iš vokiečių kalbos vertė *Arvydas Šliogeris*

Redaktorė *Rūta Buivydienė*
Serijos dailininkė *Ksenija Jaroševaitė*
Dailininkas *Algimantas Dapšys*
Techninė redaktorė *Eugenija Petrulienė*
Korektorė *Irena Čupalienė*
Maketavo *Irena Stukienė*

SL 1573. 1995 06 15. 35 leidyb. apsk. l.
Tiražas 3 000. Užsakymas **855.**

Išleido UAB „Pradai" leidykla
T. Vrublevskio g. 6, 2600 Vilnius

Spaudė „Spindulio" spaustuvė
Gedimino 10, 3000 Kaunas

Kaina sutartinė

Šopenhaueris A.
Šo-28 Pasaulis kaip valia ir vaizdinys: Keturios knygos ir priedas, kuriame pateikiama Kanto filosofijos kritika / A. Schopenhauer; [Įž. str. „Arthuro Schopenhauerio filosofija", p. 7 – 14, A. Šliogerio]. – V.: Pradai, 1995. – 729 p. – (Atviros Lietuvos knyga: ALK).

Vardų rodyklė: p. 724 – 729.
ISBN 9986-405-23-8

Savo pagrindiniame veikale vokiečių filosofas A. Schopenhaueris (1788–1860) kritiškai apmąsto savo meto Europos filosofiją, pirmiausia remdamasis I. Kanto filosofiniu palikimu. A. Schopenhauerio filosofija įtaigi, kupina žmogiškos išminties, nuspalvinta pesimizmo gaida, todėl ji lengvai suranda kelią į skaitytojo protą ir širdį. Tai filosofija visiems.

UDK 1